MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

II



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin

Manual de Historia de la Iglesia

Tomo II

Parte 2 y 3

1980

Parte segunda

LA PRIMITIVA IGLESIA BIZANTINA *

Por Hans-Georg Beck

* Aunque el autor dejó terminado su manuscrito en junio de 1969, su publicación hubo de retrasarse. Se ha añadido la bibliografía más importante de estos últimos años. En cambio, se han reducido al mínimo las modificaciones del texto.

BIBLIOGRAFÍA

Una mirada de conjunto sobre las fuentes y sobre las exposiciones de historia de la Iglesia oriental se halla en el tercer tomo de este manual, p. 38-50. Añádanse los siguientes complementos referentes a la Iglesia bizantina:

III. FUENTES

1*b* (ciencias auxiliares): F. DÖLGER - J. KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre* I. *Die Kaiserurkunden* (Munich 1967).

2 (fuentes): M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, en 3 tomos, que abarca la literatura patrística griega hasta el s. VIII, Turnhout 1974-1976. El tomo III incluye también *Concilia, Catenae;* I.E. KARAGIANNOPULOS. Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας, Tesalónica 1970.

3 (colecciones de fuentes): *Corpus Fontium Historiae byzantinae*, Series Berolinensis, publicado bajo la dirección de H.-G. BECK, A. KAMBYLIS, R. KEYDELL (Berlín 1967ss); una segunda serie se publica en Washington 1967ss.

4 (concilios): De *Acta conciliorum oecumenicorum* ha sido publicado el tomo que faltaba, IV, I. *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, publicado por J. STRAUB, Berlín 1971; además t. IV, III. *Index generalis tom. I-IV* pars 1.ª: Index codicum et auctorum, congessit R. SCHIEFFER (Berlín 1973.

5 (disposiciones civiles): P.R. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents*, tomo III, 453-534 (Londres 1966); C. DE CLERCQ, *Fontes iuridici Ecclesiarum Orientalium*, Roma 1967.

6 (obras histórico-estadísticas): V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. 1, París [2]1972; fasc. 4, París 1971; R. JANIN, *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, III. *Les églises et les monastères de Constantinople*, París [2]1969; II. *Les églises et les mo-*

nastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, etc.), París 1975.

7 (monacato): *Les moines d'Orient* II-IV, París 1961-64; Übersetzung frühbyz. Mönchsviten mit wiss. Kommentar von A.-J. Festugière.

8 (liturgia): *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica dubia,* publicado por P. MAAS - C.A. TRYPANIS, Berlín 1970; *Romanos le mélode, Hymnes,* publicado por J. GROSDIDIER DE MATONS, t. I-IV: SChr 99. 110. 114. 128, París 1964-67; C.A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica,* Viena-Colonia 1968; F. HALKIN, *Auctarium Bibliothecae hagiographicae Graecae,* Bruselas 1969.

IV. EXPOSICIONES

1 (historia política): R.H. JENKINS, *Byzantium. The Imperial Centuries A. D. 610-1071,* Londres 1966; J.M. HUSSEY (dir.), *The Byzantine Empire,* I. *Byzantium and its Neighbours,* II. *Government, Church and Civilisation = The Cambridge Medieval History,* IV, 1-2, Cambridge 1966-67; L. BRÉHIER, *Le monde byzantin,* 3 t., París ²1968-70; D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth (History of Civilisation),* Londres 1971; A.N. STRATOS, *Byzantium in the 7ᵗʰ Century,* Amsterdam 1972ss; C.D. GORDON, *The Age of Attila. Fifth Century Byzantium and the Barbarians,* Ann-Arbor 1960; B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians* I, I, Berlín 1960; J.W. BARKER, *Justinian and the Later Roman Empire,* Madison 1966; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam, VIᵉ-VIIᵉ siècle,* 4 t., París 1951-65; ST. RUNCIMAN, *Byzanz = Kindlers Kulturgeschichte,* Munich 1970; K. WESSEL, *Die Kultur von Byzanz,* Francfort del Meno 1970; *Byzantinische Forschungen,* Amsterdam 1966ss; *Travaux et Mémoires. Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantine,* París 1965ss; *Collection «Le monde byzantin»,* París 1966ss.

2 (historia de la Iglesia): A.S. HERNÁNDEZ, *Iglesias de Oriente* I-II, Santander 1963; F. HEILER, *Die Ostkirchen,* Munich 1971; E. VON IVANKA, J. TYCIAK y otros autores, *Hdb. der Ostkirchenkunde,* Düsseldorf 1971; J.L. VAN DIETEN - C. MANGO - P. WIRTH, *Geschichte der Patriarchen Sergios I bis Johannes VI (610-715) = Enzyklopädie der Byzantinistik,* t. 24, Amsterdam 1972.

3 (papado e Iglesia oriental): F. DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat,* Stuttgart 1966; L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi byzantini, VI-VII sec.,* Roma-Lovaina 1972.

4 (Iglesias particulares de oriente): J.CH. y M. SOURNIA, *L'Orient des premiers chrétiens. Histoire et archéologie de la Syrie byzantine,* París 1966.

5 (derecho): R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines,* 2 t., Berlín-Amsterdam 1967.

6 (sociedad y economía): D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im 6. Jh.,* Munich 1969; G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest,* Princeton 1961; D.J. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare,* Nueva Brunswick 1968.

7 (ideas políticas; Estado e Iglesia): F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy,* 2 t., Washington 1966; P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First,* Tesalónica ²1974; A. RIOU, *Le monde et l'église selon Maxime le confesseur,* París 1973.

8 (Monacato): A.-J. FESTUGIÈRE, *Ursprünge christlicher Frömmigkeit: Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orient* (Basilea 1963).

9 (Liturgia): H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Wesen ihrer Symbolgestalt,* Friburgo de Brisgovia 1964; J. DARROUZÈS, *Recherches sur les Offikia de l'église byzantine,* París 1970; E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography,* Oxford ²1961; E. WELLESZ-M. VELIMITOVII, *Studies in Eastern Chant,* Londres 1966ss; J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance,* París 1975.

10*a* (historia de la literatura): P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xᵉ siècle,* París 1971.

10*c* (historia del arte): K. WESSEL, *Reallexikon der byzantinischen Kunst* (Stuttgart 1963ss); D.T. RICE, *Byzantinische Kunst,* Munich 1964; J. BECKWITH, *The Art of Constantinople,* Londres 1961; CH. DELVOYE, *L'art byzantin,* París 1967; A. GRABAR, *Die Kunst im Zeitalter Justinians,* Munich 1967.

11 (teología, espiritualidad): W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement,* Cambridge 1972; L. BOUYER, *La spiritualité orthodoxe,* París 1965; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens,* Wiesbaden 1965; I. HAUSHERR, *Études de spiritualité orientale,* Roma 1969.

XXII. EL HENÓTICO Y EL CISMA ACACIANO

FUENTES: *Acta conciliorum oecumenicorum,* ed. por E. SCHWARTZ II, 5 *Collectio Sangermanensis* 1963; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum akakianischen Schisma:* AAM NF 10 (1934); id., *Der Codex Vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos:* AAM 32, 6 (1927); *Collectio Avellana = Epistulae Imperatorum, Pontificum, aliorum inde ab anno 367 usque ad annum 553 datae (Avellana Collectio),* ed. por O. GÜNTHER (Viena 1895-98).

BIBLIOGRAFÍA: F. HOFMANN, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451-519): Chalkedon II* (1953) 13-94; R. HAACKE, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen im Chalkedon (451-553):* ibid., 95-117; S. HELMER, *Der Neuchalkedonismus* (Bonn 1962); I.E. ANASTASIOU, *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in Frame of Imperial Policy from the*

Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian: I patriarcati orientali nel primo millennio (Roma 1968) 55-69; P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire. The religious policy of Anastasius the First* (Tesalónica 1974).

La gran asamblea eclesiástica de Calcedonia, no obstante la aclamación de los padres conciliares «Estamos de acuerdo, sólo hay una fe», no logró restablecer la paz. El 31 de octubre de 451 el sínodo, sin el asentimiento de los legados del papa, había aprobado aquel célebre canon 28, que tras el precedente del concilio I de Constantinopla, había vuelto a confirmar el primado de la sede arzobispal de Constantinopla, con profundo disgusto de Roma y, por cierto, no sólo de Roma. Pero tampoco se podía esperar que las decisiones dogmáticas del concilio fueran acogidas de buen grado por todas partes, y los avatares del concilio de Éfeso II, del año 449, habían demostrado que tampoco los sínodos imperiales tenían necesariamente valor permanente. Si bien los padres de Calcedonia habían puesto empeño en mencionar con elogio en su confesión de fe a Cirilo de Alejandría, sin embargo, no habían hecho la menor tentativa por armonizar la célebre fórmula de Cirilo μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη con su propia fórmula ἐν δύο φύσεσι ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις. Más bien fijaron con su definición una evolución conceptual que se adelantaba al estado en que se hallaba entonces la reflexión teológica de numerosos obispos de Oriente y tenía que suscitar por fuerza la oposición de aquellos a quienes interesaba más la tradición que la precisión. No era de esperar que los egipcios, muy aferrados a la historia, consintieran en que quedara implícitamente abandonada la teología ciriliana. Además, el sínodo había tenido la osadía de deponer a Dióscoro, sucesor de Cirilo, y de rehabilitar a Teodoreto de Ciro, que era la *bête noire* de los alejandrinos.

A pesar del escrito diplomático de los padres conciliares al papa, sobre todo tocante al canon 28, argumentó san León Magno que el canon menoscababa los derechos de Alejandría y de Antioquía, e intentó así movilizar a los patriarcas orientales[1]. En realidad no tuvo éxito: las dos sedes principales pensaron en hacer valer sus derechos sin la ayuda de Roma. Así debió el papa

1. En la carta de 22-5-452 a Marciano, Pulqueria y Anatolio.

centrar todo el rigor de su polémica principalmente contra el patriarca de Constantinopla, Anatolio (451-458), mientras que el emperador fue tratado con las mayores consideraciones.

El papa, ocupado con todas estas cuestiones marginales, tardó demasiado en intervenir oficialmente y con énfasis en favor de las decisiones teológicas de Calcedonia. Sólo el 21 de marzo de 453 se decidió a hablar a instancias del emperador[2]. Cuando poco después Anatolio se ingenió para dirigir al papa un escrito en términos generales, en el que formulaba excusas y lamentaciones[3], León dio por liquidado también este asunto, o por lo menos no volvió ya sobre él en términos enérgicos. Cierto que el tiempo perdido no se pudo ya recuperar. Si bien el reconocimiento del *Tomus Leonis* en el concilio había significado un punto culminante del influjo del papa en la teología de Oriente, poco después se produjo un rápido enfriamiento de las relaciones, del que ya no se recobrarían los contactos entre Oriente y Occidente. Sobre todo se rompió el viejo lazo que unía a Alejandría y a Roma, gracias al cual había sido posible la política del concilio de Éfeso. Cierto que los últimos años del papa no vieron el derrumbamiento de su obra en Oriente, pero tras el momento decisivo en que se había tenido en cuenta su autoridad, en adelante se procuró salir del paso sin Roma.

El destino de Calcedonia se decidió en principio en Egipto. Los obispos egipcios, temiendo al depuesto patriarca Dióscoro, se habían negado a aceptar el *Tomus Leonis*. Dióscoro vivía en el exilio. Entonces los «ortodoxos» hubieron de nombrarle un sucesor capaz de calmar a los egipcios exaltados, que veían realmente en su patriarca también al reconocido líder «nacional». Se designó, pues, como sucesor de Dióscoro el arcipreste Proterio, antiguo confidente suyo, pero ni aun así se ganó en su favor a más de cuatro obispos. Esta elección dio lugar a una revuelta del pueblo: los soldados encargados de poner orden fueron rechazados y quemados en el *serapeum*. Sin nuevas tropas enviadas desde Constantinopla no se podía esperar la paz. En 454 murió Dióscoro y en 457 el emperador Marciano, para el que Calcedonia había venido a ser asunto de capital importancia. De nuevo estalló una rebelión

2. *Ep.* 114: Pl 54, 1017-20 y ACO II 1, 2, 61.
3. En el *corpus* de las cartas de LEÓN, n. 132: *PL* 54, 1082-84.

en Alejandría, y el jefe de fila de los partidarios de Dióscoro, el sacerdote Timoteo Eluro fue consagrado el 16 de marzo del 457 como su patriarca por los anticalcedonianos. Aunque el gobernador imperial lo hizo arrestar inmediatamente, la exaltación del pueblo era tal que la medida hubo de ser revocada. Sin embargo, no era ya posible contener el movimiento de insurrección, y pocos días después fue asesinado durante la celebración de la liturgia el patriarca Proterio. Como el nuevo emperador León I (457-471)[4] aflojara en un principio las riendas en Egipto, logró imponerse Timoteo Eluro, que consiguió además proveer con adeptos suyos las sedes episcopales del país. Un sínodo de Alejandría anatematizó al papa y a los patriarcas de Constantinopla y de Antioquía. El papa alejandrino, sintiéndose fuerte, provocó el cisma, sin que pudieran evitarlo todas las reclamaciones y protestas dirigidas contra él a Constantinopla. Sólo pudo lograrse la condena del asesino de Proterio. El proceder de Timoteo Eluro tenía desde luego poco que ver con las cuestiones dogmáticas. El anatema lanzado contra Roma, Constantinopla y Antioquía, trataba sin duda de vengar en primera línea la desconsideración que el concilio de Calcedonia había mostrado para las formulaciones de Cirilo, pero ante todo la deposición de Dióscoro, predecesor de Timoteo. Seguramente se pensaba también en la nueva posición que Constantinopla tenía intención de asumir en la Iglesia universal, posición que hasta entonces había disfrutado Alejandría en Oriente. Si bien el resto de Oriente se había conformado en parte con Calcedonia, esto era sin duda, más que indicio de una auténtica convicción, manifestación de una cierta fatiga y desaliento. Anatolio no era un propugnador convencido de la decisión dogmática de 451, pero defendía este concilio, porque tenía interés en el canon 28, cuyo beneficiario era precisamente él. El foco principal de la oposición lo formaban, juntamente con Egipto, grupos de monjes de Palestina, a los que daban cierto motivo de descontento las constantes maniobras de su patriarca Juvenalio, cuyo primer interés en todas las asambleas eclesiásticas era la autonomía de su patriarcado. Entonces le echaron en cara los monjes haber traicionado la teología de Cirilo. Hallaban además apoyo financiero en la empe-

---

4. Acerca de León I, cf. W. ENSSLIN, Pauly-Wissowa s.v. XII 2, 1947-61.

ratriz Eudoxia[5], viuda del emperador Teodosio II, que residía e intrigaba en Jerusalén. A su influjo se debió el que muy pronto en el ámbito de la Ciudad santa no hubiese ya ni un solo convento que se mantuviese fiel a Juvenalio. Bajo la guía de un monje llamado Teodosio, se le planteó al patriarca a su retorno la alternativa de repudiar a Calcedonia o dimitir. Juvenalio emprendió la fuga, nutridos grupos de monjes hacían estragos en Jerusalén, algunos obispos fueron asesinados, por todas partes se proveían las sedes vacantes con partidarios del mencionado Teodosio. Por fin, unidades militares, que tuvieron que librar con los monjes una auténtica batalla, lograron reconquistar Jerusalén y restablecer en ella la tranquilidad. Los jefes de aquella insurrección de monjes se dieron a la fuga, pero Eudoxia conservó su posición.

El emperador León I era un soldado, ajeno a las cuestiones religiosas; totalmente absorbido por sus enfrentamientos con su «protector», el poderoso Aspar, aplicó a Calcedonia sólo parte de la atención que le había dedicado su predecesor. Timoteo Eluro creyó que podría inducirle a hacer revisar por un nuevo concilio las decisiones de Calcedonia. Su tentativa no tuvo por cierto el menor resultado. De todos modos, el emperador ordenó hacer una investigación que pusiera en claro cuál era la postura a tomar en lo relativo al reconocimiento de Timoteo Eluro como legítimo patriarca de Alejandría y sobre si había que mantener las conclusiones de Calcedonia. Las respuestas escritas de la mayor parte de las provincias eclesiásticas del imperio de Oriente se declararon claramente contrarias al reconocimiento de Timoteo, y sólo una rechazaba el concilio[6]. Sería interesante conocer la respuesta de las provincias, cuyos escritos no se han conservado. Quizá habría entre ellas más voces negativas que positivas, por lo que se refiere al concilio. En todo caso León, acosado probablemente por Aspar, mantuvo durante bastante tiempo una política dilatoria, aunque el papa hizo todo lo que estaba en su mano para moverlo a proceder contra Timoteo. Por fin, en 460 el emperador

---

5. H.G. BECK, *Eudokia*: RAC s.v.

6. Las respuestas están recogidas en el llamado *Codex Encyclius;* véase ACO II 5, p. 24-98; TH. SCHNITZLER, *Zum Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 584*, Roma 1938.

envió al alejandrino desterrado a Paflagonia, y más tarde a Crimea. Fue nombrado patriarca Timoteo Salofaciolo, que sin embargo no logró restablecer la unidad eclesiástica en Egipto.

Cuando el año 474 murió el emperador León I, el isáurico Zenón, al que León había finalmente utilizado contra el prepotente Aspar, se hizo proclamar Augusto por la emperatriz Verina y por su hijo, menor de edad, León II. Con toda probabilidad Zenón estaba menos interesado aún que su predecesor en la teología, pero ya siendo *magister militum per orientem* había sido subyugado por la personalidad del presbítero Pedro, llamado el Batanero (Γναφεύς, *Fullo* o Fulón)[7], que, apoyado en el poder del *magister*, forzó a un sínodo a elegirlo patriarca de Antioquía, por cierto contra todo derecho canónico. Si bien el emperador León lo hizo pronto arrestar y deportar a Egipto, Pedro logró huir a Constantinopla y, tras prometer mantenerse tranquilo, fue confiado a los superortodoxos monjes acemetas, en la proximidad de Constantinopla.

Zenón, que incluso en su calidad de Augusto seguía siendo semi-bárbaro, no supo ganarse a sus súbditos. Ya en 475 fue destronado por una conspiración; no tuvo mejor suerte Basilisco, hermano de Verina, tras haberse apoderado de la corona. Creyó poder prescindir de Verina, con lo cual se aisló de ambos partidos. Quizá pensaba que lograría formar un sólido partido mostrándose complaciente con los anticalcedonianos. En todo caso, promulgó, sin deliberación sinodal, un *Enkyklion*[8], en el que disponía que sólo debía admitirse el Símbolo de fe de Nicea y su confirmación por el Constantinopolitano I y el Efesino. Se fulminaba además el anatema contra el *Tomus* de León y el *Horos* de Calcedonia, y se disponía que quien no se atuviese a aquellos anatemas sería depuesto, si era clérigo, o desterrado, si era monje o seglar. En modo alguno es el *Enkyklion* una innovación en cosas de fe, y ni siquiera un escrito monofisita. Las breves explicaciones de la fe en él contenidas son ortodoxas, por supuesto sólo al nivel del tiempo anterior al Calcedonense: es la táctica de dar vuelta atrás

---

7. U. RIEDINGER, LThK² s. v. VIII 384. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, 182ss.

8. Texto en Evagrio HE III 4, 101-104; algo divergente según Vat. gr. 1431 ed. E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons*, AAM 32, 6 (Munich 1927) 49ss.

a la tuerca terminológica. El decreto hizo posible a Timoteo Eluro el regreso a Egipto. Pasó por Constantinopla, donde el nuevo patriarca Acacio lo acogió con frialdad, al igual que los monjes, que en su mayoría no quisieron tener nada que ver con él. En cambio, en Éfeso participó en un sínodo de la provincia de Asia, lo cual debió de ser para él una satisfacción, por cuanto fueron puestos en tela de juicio los detestados privilegios patriarcales de Constantinopla sobre aquella provincia. Luego celebró una entrada triunfal en Alejandría, tras la oportuna retirada de Timoteo Salofaciolo a un monasterio.

Por lo demás, Eluro siguió una corriente moderada y no quiso apurar su triunfo. Pedro Fulón se dirigió de nuevo a Antioquía y volvió a ocupar por algún tiempo «su» sede. También el patriarca de Jerusalén firmó el *Enkyklion.*

La resistencia contra este documento se concentró en Constantinopla, donde el patriarca Acacio (473-491) movilizó al clero y al pueblo. No tardó en llegar el éxito, pues la posición de Basilisco se hizo cada vez más precaria. Movido por los apuros del momento, publicó un *Antienkyklion*[9], que revocaba el *Enkyklion* y ordenaba que cada obispo conservara su puesto y que se diese definitivamente por concluida la controversia Nestorio-Eutiques. Así, el caos vino a ser completo. En septiembre de 476 volvió a entrar Zenón en Constantinopla, y Basilisco tuvo que dirigirse al destierro. También Pedro Fulón y el levantisco arzobispo de Éfeso debieron abandonar sus sedes, y Timoteo Eluro fue deportado por segunda vez. Pero al fin cesaron las medidas contra el anciano, que pudo morir en paz (junio 477).

Sus adeptos actuaron con rapidez y le eligieron por sucesor a su viejo amigo Pedro Mongo, que, siguiendo una norma ya bien acreditada, desapareció inmediatamente, ocultándose en un escondite, desde donde seguía rigiendo a sus ovejas, mientras que Timoteo Salofaciolo fue llamado por las autoridades y gobernó oficialmente como patriarca de la Iglesia del imperio. Los que habían suscrito el *Enkyklion,* se apresuraban a excusarse y a dar su adhesión al sínodo de Calcedonia. Todo parecía estar de nuevo en orden, pero quien analizara con detenimiento la situación difí-

9. Ed. por E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus,* 52.

cilmente podía dejarse impresionar por aquella rápida pacificación. Eran precisos otros medios para restituir la paz a la Iglesia. El patriarca Acacio de Constantinopla asumió este quehacer.

Acacio no era en el fondo partidario fervoroso de las formulaciones de Calcedonia; pero por un lado sabía que los privilegios de su sede dependían del reconocimiento de este sínodo, mientras que por otro no era «monofisita», y, además, veía con claridad que la confusión en la Iglesia de Oriente no se podía por de pronto remediar con fórmulas, puesto que no había surgido de fórmulas, sino que había que entenderse con las personas; pero tampoco prometía mucho éxito la tentativa de remontarse muy atrás en el pasado en el análisis de las motivaciones personales. Lo que convenía era formar un frente de buena voluntad, por un lado recurrir a la «oiconomia», por otro no hacer de cada teologúmeno una cuestión personal; se trataba sobre todo de comprender que, a pesar de Roma, tampoco el Calcedonense podía detener la evolución teológica, como tampoco se había detenido tras los concilios anteriores. La experiencia había enseñado que allí donde se enfrentaban dos obispos no se adelantaba nada eligiendo un tercero (cosa que en ningún caso había conducido más que a la formación de un tercer partido), sino que más bien había que procurar en el momento propicio armonizar entre sí a los dos candidatos y comprobar su buena voluntad, y esto *hic et nunc*.

Tal era la política de Acacio, una política, si se quiere, de astucia, o, si se quiere también, la política de una buena voluntad puesta en aprieto. Para poder realmente enjuiciar a Acacio habría que saber cuál era la idea que él y sus contemporáneos tenían de un sínodo «ecuménico» de vigencia obligatoria y si Calcedonia respondía a esta idea. En realidad, no lo sabemos; y se puede conjeturar que las experiencias habidas con los dos sínodos efesinos no habían aligerado el problema, en concreto para los hombres de entonces. También a no pocas incidencias decisivas del primer concilio de Éfeso les venía bien el calificativo de *latrocinium*. A Acacio no se le puede negar una cierta grandeza trágica. Estaba condenado a fracasar, no porque su propia idea le hubiese hecho perder la cabeza, sino porque su tentativa exigía una flexibilidad con la que sólo pocos le correspondían, porque olfateaban traición a la fe allí donde simplemente se ponía sobre el tapete si convenía

cortar de un golpe un nudo gordiano o más bien soltarlo con paciencia y gradualmente.

En 481-482 llegó a Constantinopla un emisario del patriarca alejandrino Timoteo Salofaciolo, el monje Juan Talea[10], con la solicitud de que tras la muerte del patriarca fuera designado como sucesor un partidario del concilio de Calcedonia, pero a condición de que fuera elegido entre las filas del clero egipcio. El emperador se avino a ello, pero hizo declarar bajo juramento a Talea ante el patriarca y el senado que él, Talea, en ningún caso aceptaría un cargo episcopal. Esta iniciativa del emperador estaba motivada por la relación que unía a Talea con el isáurico Ilo, contra el que el emperador Zenón tenía sus buenas razones para estar receloso. Si Talea se convertía en patriarca de Alejandría, Ilo habría tenido en el levantisco Egipto, según el parecer del emperador, un adepto demasiado poderoso.

En febrero de 482 murió Salofaciolo, e inmediatamente Talea, faltando al juramento, se aseguró el puesto de sucesor. Se notificó la elección, presuntamente unánime, a Roma, y se rogó al papa que diese su confirmación[11]. El emperador, indignado, hizo deponer a Talea, y como por el mismo tiempo algunos monjes egipcios de Constantinopla se pronunciaban a favor del patriarca Pedro Mongo, emprendió el patriarca Acacio la primera tentativa con vistas a la solución de la cuestión egipcia: Pedro sería reconocido, supuesto que diese ciertas garantías consignadas en un edicto imperial, cuya escritura revela inconfundiblemente la paternidad de Acacio. El Ἤδικτον Ζήνωνος[12] insiste al principio en la intangibilidad de las decisiones de Nicea, Constantinopla y Éfeso. Es nuevo el reconocimiento canónico de los anatemas de Cirilo de Alejandría, aunque modificados por la adopción de la fórmula de unión de 433. No se menciona la fórmula ciriliana de la Μία φύσις, ni se deroga su repudio por Calcedonia. Se fulmina el anatema contra quien no acepte esta fe y contra quien piense o haya

---

10. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 195ss.
11. Coll. Avell. 99, 448.
12. Texto en Evagrio HE III 14, 111-114, E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus*, n. 75, p. 52-54. Cf. S. SALAVILLE, *L'affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byzantin au Ve siècle*, EO 18 (1919) 255-266 389-397, 19 (1920) 49-68 415-433; id., *Hénotique*, DThC VI 2153-78; W.T. TOWNSEND, *The Henoticon Schism and the Roman Church*, JR 16 (1936) 78-86.

pensado de otra manera, aunque sea «en Calcedonia» o en algún otro sínodo[13]. El edicto pasa, pues, formalmente por encima del sínodo de Calcedonia, pero no lo rechaza, como tampoco el *Tomus Leonis*. No se reprueba el concilio, sino a todas luces una interpretación anticiriliana de sus decisiones, a la vez que se rechaza el excesivo «cirilianismo» mediante la fórmula de unión de 433 y la desestimación de la fórmula μία φύσις. Con esto el edicto anticipa hasta cierto punto una interpretación de las decisiones de Calcedonia, que sólo en el siglo VI llegó a imponerse, y entonces ya para siempre, en la ortodoxia. Los intransigentes consideraron desde luego este «deslizarse» sobre Calcedonia como una traición al concilio; los «monofisitas» rígidos, por su parte, echaban de menos la condenación de este mismo sínodo.

Acacio, creador de este edicto que pasó a la historia con el nombre de *Henótico* pudo sin embargo esperar establecer la paz sobre la base de este documento. En todo caso, logró ganar para el *Henótico* a Pedro Mongo, al que Acacio recibió en la comunión de la Iglesia. Cierto que los monjes que apoyaban a Juan Talea seguían tachando a Acacio de hereje. Muchos le rehusaron la comunión eclesiástica; él se avino a hacer algunas concesiones que no satisficieron a nadie, y fue necesaria toda su prudencia para poner ciertos límites a los excesos. En Antioquía, el patriarca Calandion se negó a suscribir el *Henótico;* pero cometió la imprudencia de conspirar contra el emperador poniéndose de parte de Ilo, por lo cual fue condenado al exilio (484). Una vez más halló Pedro Fulón la oportunidad de ocupar la codiciada sede de Antioquía. Suscribió el *Henótico,* sin que por ello Acacio creyera posible entrar en comunión eclesiástica con aquella personalidad tan proteica. Jerusalén no puso ninguna clase de dificultades.

Lo más grave fue que Roma no tuviera la menor comprensión con la política personal de Acacio. Desgraciadamente, el emperador había descuidado informar a Roma sobre el *Henótico,* acaso porque el documento no contenía ninguna nueva regulación, sino sólo una *explicatio fidei*[14]. En todo caso, Roma estaba satisfecha, a lo que parece, pues así no había necesidad de enzarzarse en difíciles discusiones dogmáticas, sino que bastaba con ocuparse de

13. ... οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ' ὑμᾶς πληροφοροῦντες (Evagrio HE III 14, 113).
14. Coll. Avell. 60, 152.

cuestiones de derecho y de disciplina, que respondían más a la mentalidad romana.

El emperador mismo comunicó al papa el reconocimiento de Pedro Mongo [15]. El papa protestó cerca del emperador y exhortó a Acacio a hacer cambiar de actitud al soberano. Acacio optó por guardar silencio. El año 483 fue elegido papa Félix III, y este enérgico defensor de los intereses romanos no perdió el tiempo. Escribió al emperador y al patriarca, sosteniendo el punto de vista de que Pedro Mongo era un hereje ya condenado. No se mencionaba en absoluto que había aceptado la fórmula ortodoxa de fe del *Henótico*, como tampoco el perjurio de Talea [16]. Entre tanto, éste se había personado en Roma y había elevado una acusación oficial contra Acacio. En aquellas circunstancias, se decidió el papa a dar un paso extraordinario y contrario a la tradición, según la cual un patriarca sólo podía ser condenado por un sínodo del imperio: citó a Acacio ante su tribunal, espoleado por un escrito de la comunidad monástica constantinopolitana de los acemetas, que por entonces pretendían tener el monopolio de la ortodoxia y acusaban al papa de ser demasiado remiso en la defensa de la verdadera fe [17]. Los legados del papa recibieron la orden de ponerse primero en contacto precisamente con aquellos acemetas y escuchar sus consejos. Como más de una vez en lo sucesivo, la habilidad bizantina logró «con una de cal y otra de arena» reducir a los legados al buen camino (E. SCHWARTZ). Poco después de su llegada a Constantinopla, se los vio dirigirse solemnemente, a través de la ciudad, a la iglesia, junto con Acacio y los enviados de Mongo. Evitaron la compañía de los acemetas y prometieron al patriarca promover en Roma la causa de Mongo contra Talea. Después del regreso de los desgraciados legados a Roma, el papa los hizo deponer por un sínodo. A Pedro Mongo se le siguió negando la comunión con la Iglesia como a hereje, y Acacio fue declarado reo de las mayores penas. Poco después dio el papa un paso más, excomulgando formalmente al patriarca constantinopolitano. Se alegaban como razones la intromisión del

15. *Die Briefe des Papstes an Kaiser und Patriarch*, ed. por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 63-69 69-73 y A. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae I*, Brunswick 1868, p. 222-239.

16. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 3, n. 1.

17. Evagrio HE III 19, 117.

patriarca en los asuntos de las otras Iglesias de Oriente, o sea, en el fondo, el ejercicio de sus derechos primaciales en base al canon 28 de Calcedonia, dictar medidas por encargo del emperador, y también, sobre todo, tener comunión con Mongo. De su fe no se hace mención[18]. Se pensaba que por el hecho de no haber accedido a comparecer ante el papa, él mismo se había declarado culpable. Esto sucedía el año 484; como Acacio no dio el brazo a torcer, vino a ser un hecho consumado el llamado «cisma acaciano», un cisma en el cual se soslayaban por todas partes deliberadamente las cuestiones de fe y se forzaban hasta los límites de lo imposible las cuestiones personales. Acacio creía sin duda que no estaba obligado a responder, porque el papa no se había ocupado lo más mínimo de las explicaciones de la política personal acaciana dadas por el emperador Zenón. ¿Qué habría podido añadir él a lo ya dicho? El hecho de que el papa Félix siguiera estando del lado de Juan Talea no ofrecía posibilidad alguna de reconciliación.

Acacio murió en 489. Con su muerte pareció derrumbarse su política. Su sucesor Fravitas, sin duda bajo la presión de los acemetas, pudo inducir al emperador a reanudar las negociaciones con Roma. Desde luego, había que respetar la memoria de Acacio y mantener vigente la comunión con Mongo[19]. Así pues, a lo que parece, Fravitas creía erróneamente que se trataba del reconocimiento de la ortodoxia y no de derechos primaciales. El papa Félix le dio una versión muy diferente e insistió en que Acacio y Mongo fuesen borrados de los dípticos. Fravitas murió ya en 490, sin haber recibido la respuesta del papa. Su sucesor fue Eufemio, sirio, del que se supone haber sido partidario de los acemetas y en todo caso estricto calcedoniano. Por su propia cuenta borró a Pedro Mongo de los dípticos y en un escrito dirigido al papa se declaró sin reservas a favor del concilio de Calcedonia[20]. Lo que nunca salió de sus labios fue una condenación de Acacio,

18. El edicto papal fue ed. por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 6-7. Era contrario al derecho consuetudinario y consiguientemente también se censuraba que un papa por propia cuenta y sin concilio ecuménico depusiera a un colega en el patriarcado.

19. Se menciona en el escrito de respuesta del papa: A. THIEL, loc. cit. 266-269; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 111-113.

20. El escrito es citado por el cronista Teófanes p. 135 (DE BOOR). Cf. Grumel Reg 175.

lo cual, en tal defensor de la ortodoxia calcedoniana, es un testimonio de peso en favor de aquel patriarca; pero además demuestra que Eufemio no era un adepto inconsiderado de los acemetas, que profesaban un odio mortal a Acacio. Como se echa de ver, aunque Eufemio pudiera tener por dudosa la política de Acacio, no veía la menor necesidad cristiana de maldecirlo aun después de su muerte, como lo exigía Roma. El papa Félix se mantuvo inflexible, con lo cual prolongó innecesariamente el cisma durante veinte años.

En 491 murió el emperador Zenón, al que sucedió en el trono el alto funcionario palaciego Anastasio (491-518), que no carecía de experiencia en cosas de la Iglesia y hasta fue ocasionalmente candidato a la sede patriarcal de Antioquía [21]. A diferencia de lo ocurrido en los últimos años de su predecesor, no tenía la menor intención de poner en juego los indiscutibles éxitos del *Henótico* en Oriente ni, por supuesto, sacrificarlos a un papa que, por hallarse fuera del ámbito de poder real de su imperio y además sujeto al protectorado de un godo, practicaba una política que no tenía consideración alguna con las difíciles condiciones de las Iglesias orientales ni con la idea de la unidad del imperio. Por su parte, en Roma el papa Gelasio (492-496) prosiguió impertérrito la política de su predecesor; Eufemio no recibió el más mínimo apoyo, y cada día iba resultando más claro que el punto crucial y controvertido del asunto no era la cuestión de Calcedonia, sino el problema de la primacía de Constantinopla. Y aunque el patriarca comunicó al papa que la condenación de Acacio acarrearía inevitablemente una revuelta de los demos, es decir, de los llamados «partidos del circo» [22], Gelasio siguió manteniendo su exigencia; tampoco dio ningún resultado el intento del emperador Anastasio de presionarle por medio del rey Teodorico, acaso porque este monarca no tenía entonces el menor interés en que el papa reanudara los vínculos con Constantinopla.

En 495 sucedió a Eufemio como patriarca Macedonio (495-511), que no fue aceptado por el emperador sino después de haber firmado el *Henótico*. En Roma al intransigente Gelasio le sucedió el papa Anastasio II, que a todas luces tenía empeño en acabar

21. L. BRÉHIER, *Anastase*, DHGE II 1447-57.

22. La carta se ha perdido. Se puede reconstruir parcialmente por la respuesta del papa en A. THIEL, loc. cit. 312-321; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 49-55.

con el cisma mediante una política razonable. Su muerte, acaecida el año 498, impidió que maduraran sus proyectos. A continuación estalló en Roma el llamado cisma laurenciano, que hasta 502 hizo imposible toda política oriental.

Mientras que en Roma se debilitaba, pues, el frente contra el *Henótico*, más exactamente contra Acacio, la indecisión de los seguidores de Acacio en Oriente reforzaba la oposición contra este documento. La hostilidad partía de un grupo de teólogos, que si bien no se pueden fácilmente designar como monofisitas, sin embargo rechazaban con energía el sínodo de Calcedonia y consideraban que el *Henótico* era demasiado condescendiente. La teología de Cirilo era para ellos punto de partida y punto final de la terminología cristológica, cuya interpretación por Calcedonia rechazaban. Los hombres más señalados de esta corriente eran Jenea (Filoxeno) de Mabbug (Hierápolis) y Severo de Antioquía.

Ya siendo maestro en la escuela de Edesa, se había vuelto Jenea[23] contra la teología de la antigua escuela antioquena, que para él no representaba más que un puro nestorianismo. Pedro Fulón lo promovió a la sede episcopal de Mabbug, donde desarrolló en lengua siríaca —única en que podía expresarse corrientemente— una animada actividad literaria contra el concilio de Calcedonia, pero también contra los viejos antioquenos, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. También al emperador trató de explicar la «verdadera» fe, a cuyo objeto se dirigió a Constantinopla, pero Macedonio no lo recibió, de modo que pronto, disgustado, se marchó también de allí. Mucho más éxito tuvo en la capital Severo[24], griego de Pisidia, que primeramente estudió leyes y luego en Maiuma, cerca de Gaza, fue ganado para la vida monástica. Aprovechó el tiempo en el monasterio, no sólo para ejercitarse en la vida ascética, sino también para profundizar en el estudio de toda la teología. Estos estudios hicieron de él un adversario del sínodo de Calcedonia, al que los calcedonianos apenas si tenían algo que oponer. Lo que lo condujo a Constantinopla fue en primer lugar el conflicto con un

---

23. A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabboug*, Lovaina 1963.

24. G. BARDY, *Sévère d'Antioche*, DThC XIV 1988-2000; J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Lovaina 1909; id., *La christologie du monophysisme sévérien:* Chalkedon I 425-580. Más bibliografía en Beck 387-390.

cierto Nefalio, que al principio había pertenecido a su mismo partido, pero que luego se convirtió en vehemente defensor de los intereses de los calcedonianos y de tal manera denigró cerca del patriarca Elías de Jerusalén al grupo de monjes reunidos en torno a Severo, que el patriarca los hizo expulsar de sus monasterios. Severo, en calidad de abogado de los expulsados, se dirigió, acompañado de falanges de monjes, a Constantinopla, donde el emperador lo recibió con los mayores honores. Aun después de quedar zanjado su caso, permaneció en la ciudad (de 508 a 511) y desplegó de palabra y por escrito una enorme propaganda contra Calcedonia e implícitamente también contra el *Henótico*. Agrupó en torno a sí a los adversarios del patriarca Macedonio, y no se reparó en propagar falsedades contra su persona para imposibilitarle toda actividad y hacerle caer en la trampa. Santo y seña de la causa de Severo vino a ser el llamado trisagio teopasquista, a saber, aquel Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, al que se añadía ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, o sea, una fórmula que no añadía nada nuevo, si se entendía el trisagio mismo en sentido cristológico y no trinitario, lo cual era posible tanto histórica como formalmente, pero que debía llevar a erróneas interpretaciones si era empleado como álibi del controvertido μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη[25]. Debido a todas las dificultades que se le creaban y a las calumnias que se propalaban contra él, Macedonio fue abandonado por el emperador y reemplazado por Timoteo (511-518); pero esta sustitución no podía satisfacer a ningún partido. Los monofisitas querían que fuese elegido Severo; los alejandrinos le exigían un anatema contra Calcedonia y contra el *Tomus Leonis;* en Siria seguía intrigando Jenea, que logró la deposición del patriarca antioqueno Flaviano, porque había intentado defender el *Henótico* dándole una interpretación ortodoxa. En su lugar fue elegido entonces Severo (512), que explotó a fondo la nueva posición de poder para aniquilar toda ulterior oposición contra sus teologúmenos. Declaró solemnemente que aceptaba el *Henótico*, pero pronto lo interpretó de una forma que no dejaba género de duda sobre su

---

25. Sobre el trisagio, cf. E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 242; V.S. JANERAS, *Les byzantins et le trisagion christologique: Miscellanea in honorem G. Lercaro II*, Roma 1967, 469-499; W. ELERT, *Die theopaschistische Formel*, ThLZ 75 (1950) 195-206.

hostilidad contra el sínodo de Calcedonia. También el patriarca de Jerusalén, Elías, cayó víctima de Severo. Su sucesor, Juan, estaba dispuesto a hacer toda clase de concesiones a Severo, pero los grandes cabezas de la laura, los «cenobiarcas», Sabas y Teodosio, le desbarataron sus planes, y así, flanqueado por los dos padres monásticos, fue obligado a maldecir solemnemente no sólo a Nestorio y Eutiques, sino ahora también a Severo[26]. Asimismo en la capital se formó una oposición de franca tendencia procalcedoniana que reunió en torno a sí a los partidarios del depuesto Macedonio y que incluso en la casa imperial halló poderosos protectores. Cuando en noviembre de 512 volvió a recorrer las calles de la ciudad una procesión de severianos con el trisagio teopasquista, se lanzó a la palestra la oposición, estalló una insurrección, fueron derribadas las estatuas del emperador y los insurrectos se atrincheraron en el *Forum Constantini*. El emperador logró una vez más restablecer la tranquilidad con una actitud inteligente y ponderada, pero la oposición fue extendiéndose de forma peligrosa por la provincia. Un oficial godo al servicio del imperio, Vitaliano[27], se aprovechó del descontento de los *foederati* imperiales en la península balcánica y marchó sobre Constantinopla. A fin de ganarse adeptos en la capital, operó con lemas procalcedonianos. En un principio creyó el emperador poder dominar el peligro mediante negociación y concesiones. Como esto no diera resultado, se vio obligado a nombrar a Vitaliano *Magister militum per Thraciam* y a darle su palabra de invitar al papa a un concilio en Heraclea, en el que se pusiera término al cisma. En este sentido se envió a Roma la oportuna «sacra». El papa Hormisdas, que en 514 había sucedido a Símaco, se tomó tiempo, a lo que parece, para ponerse de acuerdo con Teodorico. Así pasó por de pronto el plazo fijado para el concilio, 1 de julio de 515. En el ínterim volvió a aparecer Vitaliano ante las murallas de Constantinopla. Pero esta vez sufrió una tremenda derrota, con lo cual el

---

26. Sobre el papel de los monjes palestinos partidarios de Calcedonia, cf. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, 385s; H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon:* Chalkedon II 193-314, especialmente 285ss.

27. Sobre Vitaliano, cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, Bruselas 1949, 178-181; V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»*, Paderborn 1935.

concilio, por el que, por lo demás, nadie había mostrado especial interés, perdió para el emperador su verdadera razón de ser. El papa envió por dos veces a sus delegados, pero se vieron obligados a regresar sin éxito. La situación tocante al «cisma acaciano» se mantuvo, pues, estancada hasta la muerte del emperador Anastasio en abril de 518.

Si damos una ojeada retrospectiva al período desde 482, observamos que sólo se produce una importante cesura bajo el papa Anastasio. Durante su pontificado hubo la esperanza y la posibilidad de volver a restablecer la unidad, partiendo de una interpretación ortodoxa del *Henótico*, al que Acacio se había atenido siempre firmemente. La muerte del papa desvaneció las esperanzas. Ni sus predecesores ni sus sucesores tomaron en consideración la dificultad de la situación en Oriente. Veían en peligro su autoridad en el vicariato de Tesalónica, no supieron establecer las oportunas distinciones en el conjunto de la definición conciliar de Calcedonia con el tristemente célebre canon 28, aunque éste apenas si aportaba algo nuevo con respecto al concilio Constantinopolitano II, y basaron su política en el fundamento sólo aparentemente estable de la dominación goda en Italia. Los papas no se hicieron cargo de que Constantinopla y su patriarca habían de ser los vencedores, precisamente porque ellos mismos manifestaban frente al emperador una independencia que debían únicamente al godo y arriano Teodorico. El *Henótico* unía a las Iglesias orientales frente a Roma y ya no existía para Roma el punto de apoyo de Alejandría. Los primeros años de la siguiente dinastía imperial son una justificación sólo aparente de la política pontificia. Juan II y Vigilio tendrán que pagar en breve la factura de la política de un Félix y un Gelasio.

XXIII. La estructuración de la Iglesia imperial bizantina en la era del emperador Justiniano I

FUENTES: *Collectio Avellana* (s. S. 3); *Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. por E. SCHWARTZ, II (Berlín 1940); E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Justinians:* AAM, nueva serie 18 (1939) (reimpr. Milán 1973); *Corpus Juris Civilis*, ed. estereot. II; *Codex Justinianus*, ed. por P. KRÜGER (1906); *Novellae*, ed. por SCHÖLL-KROLL (1912); *The Ecclesias-*

tical History of Evagrius, ed. por J. BIDEZ - L. PARMENTIER (Londres 1898); *Procopii Caesariensis opera omnia*, ed. por HAURY-WIRTH (Leipzig 1963-1964).

BIBLIOGRAFÍA: A.A. VASILIEV, *Justin the First* (Cambridge/Mass. 1950); W. SCHUBART, *Justinian und Theodora* (Munich 1943); B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, 1 t. (Berlín 1960); R. BROWNING, *Justinian and Theodora* (Londres 1971); A. KNECHT, *Die Religionspolitik Kaiser Justinians I.* (Wurzburgo 1896); E. SCHWARTZ, *Vigilius-Briefe — Zur Kirchenpolitik Justinians:* SAM 1940, 4 (1940); id., *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig 1939); H.S. ALIVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* (Berlín 1913); J. MEYENDORFF, *Justinian, the Empire and the Church:* DOP 22 (1968) 43-60; E. HARDY, *The Egyptian Policy of Justinian:* DOP 22 (1968) 21-41.

Con los emperadores Justino I (518-527) y Justiniano I (527-565) no sólo comienza una nueva e importante sección de la historia profana del imperio romano de Oriente, sino que se abre un período no menos importante, por no decir problemático, para la historia de la Iglesia cristiana. Es muy probable que ya desde el principio mismo aparezca en Justiniano el *spiritus rector* que animaba la política de su tío Justino. Aunque por razones bien ponderadas no podemos seguir incondicionalmente a Procopio en el enjuiciamiento de los motivos de la política eclesiástica del futuro emperador, resulta bastante enigmático ver cómo también los historiadores modernos hablan unas veces de la carrera en zigzag del emperador, y otras de política firmemente consecuente. Se pueden fijar con certeza algunos puntos de partida; cuál de ellos sea decisivo en cada caso, hasta qué punto y en qué proporción ejerzan una acción conjunta, es algo que sólo raras veces se puede asegurar. Aparece en primer lugar el sueño de la restauración de la antigua grandeza del imperio, de un imperio mundial regido desde un centro glorioso; sueño, al que en el clima espiritual del siglo VI no podía pasar desapercibido el desgarramiento de la Iglesia. Hay, en segundo lugar, un interés especial, difícil de negar, por las cosas eclesiásticas y religiosas, y este interés especial puede brotar en parte de auténtica religiosidad, por lo demás tan ardiente que —contrariamente a las palabras del Señor— quiere quemar todo lo que es tenido por cizaña mucho antes de la cosecha. A esto se añade un especial compromiso teológico del emperador, cuyos fundamentos, por otra parte, han merecido juicios

muy diversos: para unos el emperador es buen conocedor de la teología de la época, para otros, un diletante, un *amateur*, un amante no correspondido que, por desgracia, es emperador y dispone del poder de convertir en leyes sus ideas súbitas o sus antojos. Todavía está por resolver su participación en las confesiones y formulaciones de fe, cuestión que está sujeta a los mismos criterios que el problema de su participación en la entera legislación «justinianea». Y está finalmente Teodora, la gran emperatriz tan denostada, sin cuyo influjo no se puede concebir la política eclesiástica de su tiempo, aun cuando el alcance de tal influjo sea difícil de determinar. No es fácil admitir, siguiendo a Procopio, una deliberada y hasta taimada repartición de los quehaceres, según la cual Justiniano habría, por ejemplo, satisfecho las exigencias ortodoxas, mientras que Teodora habría tenido las manos libres para garantizar por rodeos a los monofisitas las condiciones de vida y la libertad de acción, de modo que ningún partido pudiese quejarse. Esto me parece muy rebuscado. El mano a mano y la oposición de la pareja imperial me parece algo más complicado, dependiente de las condiciones del momento, y difícilmente realizable sin fricciones. Que a pesar de todo el sistema funcionara se explica sin duda por el carácter de la emperatriz y por lo mucho que el emperador la amaba.

La decisión de Justino y Justiniano de poner ante todo término al llamado «cisma acaciano» y a satisfacer las exigencias de Roma, no se explica ciertamente por un golpe de mano sobre la Italia goda, planeado ya en aquel tiempo. Ya no se podía dudar de que se había desprestigiado la política henótica de Anastasio en la capital misma. Todo nuevo emperador, sobre todo si había llegado al trono en circunstancias tan precarias como Justino, debía en todos los casos y en primer lugar ganarse la capital. Añádase a esto que el peligroso Vitaliano se hallaba incesantemente en el *hinterland* tracio a la espera de las iniciativas de los nuevos emperadores. También es posible que Justiniano fuera en el fondo un calcedoniano convencido. En todo caso hacía muy poco tiempo que Teodora era su esposa y, a lo que parece, ella estaba ocupada ante todo en asegurar su posición, cosa que en razón de su pasado no debía resultar tarea fácil.

Incluso en el caso de que Justino y su sobrino hubieran tenido

otra idea al principio, los acontecimientos que se produjeron poco después de la elección del nuevo emperador debieron hacerles cambiar de parecer [1]. Los monjes de sentimientos calcedonianos, con los acemetas a la cabeza, organizaron una irrupción del pueblo en la liturgia dominical del patriarca Juan II (518-520) y le forzaron a él y a su sínodo a reconocer solemnemente el sínodo de Calcedonia, a reprobar el *Henótico*, a anatematizar a Severo, así como a reanudar las relaciones con la Santa Sede. Justino se vio en la necesidad de ratificar esta decisión con un edicto [2]. Entonces partieron legados a Roma al objeto de reanudar las negociaciones de paz.

El papa Hormisdas, que recibió no sólo una carta mesurada del emperador [3], sino también un escrito lleno de promesas de Justiniano [4], se hallaba en la mejor disposición para negociar y tenía la intención de no dejar pasar tal oportunidad. La postura dogmática hacía tiempo que había sido fijada con la célebre *Regula fidei Hormisdae*, que el papa había preparado ya para el concilio de unión planeado en 515 [5]. Este *libellus* parte del primado de la Sede romana y condena en primer lugar a Nestorio y Eutiques, luego también a Timoteo Eluro, a Pedro Mongo, a Pedro Fulón y sobre todo a Acacio. Por lo demás, se urge como norma de fe la decisión de Calcedonia juntamente con el *Tomus Leonis*. Ahora, incluso en Constantinopla hay disposición para la *damnatio memoriae* de Acacio, y ante la humildad que le exige el emperador y postulan ahincadamente los monjes, se ve el patriarca en la necesidad de aceptar sin discusión la *Regula fidei* y de entregar póstumamente a Satanás no sólo a Acacio, sino también a sus sucesores Eufemio y Macedonio, que desde luego habían hecho todo lo que estaba en su mano. La misma suerte corrieron también los emperadores Zenón y Anastasio, sin que la corte protestase contra ello. Esto sucedía el día memorable

---

1. Los acontecimientos están descritos por S. SALAVILLE, *La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin:* Chalkedon II 677-695.
2. Sobre esto informa Miguel el Sirio II 180 (CHABOT).
3. Coll. Avell., n. 160.
4. Coll. Avell., n. 162. La entera correspondencia que en este tiempo partió de la cancillería papal y llegó a ella se halla en esta Collectio, n. 1-104.
5. Texto: Coll. Avell., n. 149. Mansi VIII 441-442, instrucciones para los legados. Cf. W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im acacian. Schisma*, Roma 1939.

de 28 de marzo de 519, día que pareció sellar la victoria del papa sobre el obstinado, y a los ojos del papa ilegítimo, patriarcado de Constantinopla; por lo demás, una victoria pírrica, como se vio en los decenios siguientes. Poco antes de terminadas las negociaciones tuiveron que dedicar su atención en Constantinopla los legados del papa Hormisdas con un curioso grupo, los llamados «escíticos», que, a lo que parece, eran monjes godos de Dobruzja, súbditos del godo Vitaliano, pertenecientes al grupo de cabezas llenas de inventiva, que ofrecían constantemente a la ortodoxia nuevas fórmulas, de las que aguardaban la salvación [6]. Su fórmula rezaba: Εἷς τῆς τριάδος παθών o *Iesus Christus ex virgine natus unus ex* (o *in*) *trinitate*. Probablemente querían con ello impedir toda interpretación nestoriana de la fórmula de Calcedonia, pero en realidad se acercaban a aquel aditamento del trisagio, que en el ínterin se había convertido hacía tiempo en patrimonio amado de los adversarios de Calcedonia. Los legados no sabían qué hacer con aquella aportación de la teología latina —Majencio, adalid de los escitas, había recibido «formación latina»— pero Justiniano se dejó ganar para la fórmula, tal vez en atención a Vitaliano. Una orientación para el futuro: Justiniano, en un escrito dirigido a Hormisdas, en el que le recomendaba a los monjes y su fórmula, afirmaba por su propia cuenta la ortodoxia de aquella invención [7]. Pero Hormisdas —en el cenit de su triunfo— no tenía la menor intención de otorgar siquiera esta satisfacción al presunto heredero de la corona, aparte de que los monjes se hacían notar en Roma de forma poco simpática, por lo cual el papa les hizo abandonar la ciudad. Justiniano podía aguardar.

Por mucho que Justino, juntamente con su sobrino, hubiesen apaciguado la capital con la unión de 519, en no pocos lugares se echó de ver que todavía seguía viviendo el *Henótico*, o dicho de otra forma, que al abandonar el emperador el *Henótico* dejaba vía libre a los adversarios del Calcedonense. Los obispos que tenían que entrar en comunión con Roma no podían a veces resolverse a anatematizar a sus predecesores, y menos a Acacio. Este pro-

---

6. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»*, Paderborn 1935; B. ALTANER, *Zum Schrifttum der «skythischen» (gotischen) Mönche*, HJ 62 (1943) 261-273, 72 (1953) 568-581; W. ELERT, *Die Theopaschitische Formel*, ThLZ 75 (1950) 195-206.

7. Coll. Avell., n. 196 del 9. 7. 520.

blema se daba sobre todo en las provincias europeas del imperio. Un caso típico era Tesalónica, capital del vicariato pontificio de la Iliria, cuyos arzobispos habían caído en los mayores conflictos de resultas del cisma acaciano, ya que por un lado tenían que salvaguardar los intereses pontificios, pero por otro se hallaban próximos al radio de acción de la ciudad imperial, sin que Roma pudiera ofrecerles ayuda efectiva. Cuando los legados pontificios atravesaron la ciudad de regreso a Roma, fueron atacados por vías de hecho y su anfitrión fue asesinado. En Éfeso se condenaba enfáticamente el sínodo de Calcedonia. Cierto que Severo tuvo que abandonar su sede episcopal de Antioquía y huir a Egipto, pero cuando se nombraron nuevos obispos para Siria, hubo que recurrir con frecuencia a la ayuda militar para protegerlos. A ello hay que añadir que, en las nuevas circunstancias los nestorianos creían presentir vientos favorables y comenzaban aquí y allá a celebrar públicamente como santos, no sólo a Teodoreto, sino también a Teodoro de Mopsuestia y al mismo Nestorio. Por otro lado, Severo seguía manejando las cosas desde Egipto, exhortaba, advertía, escribía tratados y sermones y dirigía la resistencia. Hormisdas, ignorando completamente la situación, creyó poder elevar a la sede de san Marcos, en Egipto, a uno de sus legados, por cierto alejandrino. Pero la situación era tan tensa que al fin hubo que dejar la elección en manos de los alejandrinos: fue elegido el monofisita Timoteo III, que rechazaba el Calcedonense y el *Henótico*, sin que ello le acarrease el menor inconveniente. Con el *Henótico* acabó de quebrarse la unidad de la Iglesia del imperio.

La nueva alianza del papa con el emperador debió suscitar además recelos en el señor del papa en Ravena, el rey Teodorico. Es posible que la idea de que la nobleza senatorial romana comenzaba ahora a conspirar con Constantinopla, fuera más que una conjetura. Quizá esté relacionado con ello el proceso contra Boecio, así como el decreto de Justino de fines del año 524, que ordenaba cerrar las iglesias arrianas (godas) en Constantinopla y excluía a los arrianos de todos los cargos y puestos militares [8]. Teodorico recogió el guante y envió al papa mismo, que con

---

8. Teófanes el Cronista, sobre el año 601-06: p. 109 (DE BOOR).

esto quedaba de manera diplomática totalmente en su mano, como embajador a Constantinopla para solicitar del emperador la revocación del edicto. El papa Juan I permaneció en la capital desde noviembre de 525 hasta pascua de 526, y fue recibido y tratado con los mayores honores[9]. Que Justino se hiciera coronar por el papa es sencillamente una falsa interpretación de una «coronación festiva», entendida erróneamente como un acto constitucional. La misión del papa no tuvo un auténtico éxito. La mayor parte de los godos arrianos parecen haber sacado las necesarias consecuencias del edicto del emperador y se convirtieron a la religión del imperio, por lo cual el emperador pudo prometer sin dificultad la restitución de las iglesias. Se esperaba también, evidentemente, que se autorizaría de nuevo el retorno al arrianismo. Sin embargo, en este punto el emperador se mostró inflexible y Teodorico hizo pagar el fracaso a su embajador pontificio, encarcelándolo a su regreso en Ravena.

Por lo demás, Teodorico murió poco después en otoño de 526, y once meses más tarde le siguió el emperador Justino. Quedaba como soberano único Justiniano (Flavius Petrus Sabbatius Justinianus). Con ello comienza un período de la historia de la Iglesia, que como ningún otro, está marcado por el sello de una sola persona. La meta es claramente un imperio, una Iglesia, fuera de la cual no hay salvación ni esperanza en la tierra, y un emperador, cuya más destacada solicitud es precisamente la salvación de esta Iglesia. Para la consecución de esta meta no conoce fatiga Justiniano y con terrible minuciosidad y tenacidad persigue lo que cree ser falso hasta en su último escondrijo, no sin habilidad táctica, adaptándose a las condiciones del momento y sobre todo a la proporción de las fuerzas, y con la necesaria capacidad para hacer la vista gorda cuando se trataba de hombres que deberían sucumbir a su veredicto si no le fueran tan extraordinariamente útiles. Justiniano hace que todas y cada una de las cosas, también las de la Iglesia, dependan de su propia decisión, aunque cuando es preciso sabe tratar con todo respeto a los obispos. El papa de Roma es para él sin género de duda la cabeza de la cristiandad. Entiende el primado no sólo como prioridad honorífica, sino tam-

---

9. W. ENSSLIN, *Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinos I*, ByZ 44 (1951) 127-134.

bién como primacía de doctrina y de fe, pero el primado hace bien en decidirse según el parecer del emperador.

La Iglesia es una y única. Por amor a ella no debe haber ya paganos. La anterior legislación contra el paganismo apuntaba al culto pagano y a la capacidad jurídica de las asociaciones paganas. Justiniano ordena por ley que todo pagano con su familia sea catequizado y bautizado bajo pena de confiscación de bienes [10]. La recaída de un cristiano en el paganismo viene sancionada con pena de muerte [11]. La ley no golpeaba en el vacío. Seguía habiendo paganos en círculos eruditos de la capital y en localidades históricas, como Atenas; había todavía una población rural pagana en los montes de Anatolia, para cuya conversión era suficientemente bueno, incluso para el emperador, un monofisita, Juan de Asia; había lugares de culto pagano en el curso superior del Nilo, en los oasis y en el desierto de Siria. La clausura de la escuela neoplatónica de Atenas, de un tíasos con escasa resonancia filosófica, se remonta sin duda al edicto imperial [12]. Los filósofos gozaban de amable acogida en la corte de Cosroes de Persia, el cual no parece que se sintiera tampoco excesivamente afectado, por su enrevesada filosofía, puesto que en la paz de 532 les otorgó el libre regreso al imperio. El cierre de la escuela de Atenas no fue desde luego ningún acontecimiento de trascendencia en la historia universal. También en la misma Constantinopla fueron arrestados por paganos algunos gramáticos, sofistas y médicos, incluso de las más altas clases, y convertidos por la fuerza y condenados al azote y en casos aislados incluso ajusticiados. Esto no impedía, por lo demás que el emperador tomara a su servicio en su corte a un Triboniano como *quaestor sacri palatii* y a un Juan Capadocio como *praefectus praetorio*, a los que algunos observadores contemporáneos atribuyen paganismo y hasta puro ateísmo [13].

«Más llevadera» que la situación de los paganos era la de los

10. *Codex* I 11, 9-10.
11. Loc. cit.
12. Cf. Malalas 451 (BONN).
13. Cf. J. IRMSCHER, *Die geistige Situation der Intelligenz im Zeitalter Justinians*: F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt IV*, Berlín 1967, 334-362; W.E. KAEGI, *The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism*, «Classica et Mediaevalia» 27 (1966) 243-275; D.J. CONSTANTELOS, *Paganism and the State in the Age of Justinian*, CHR 50 (1964) 372-380.

judíos, cuyo culto estaba considerado desde antiguo como *religio licita*. Sin embargo, esta concesión, a la que los cristianos se sentían obligados en virtud de sutiles y complejas reflexiones dogmáticas, estaba rodeada desde hacía algún tiempo por una corona de espinas de triquiñuelas, a la que Justiniano añadió alegremente nuevas púas. Privó a los judíos de la capacidad de ser testigos en los tribunales en causas de cristianos, les prohibió también la compra de bienes eclesiásticos y de terrenos que pudieran destinarse a la construcción de iglesias; no los dispensó de las cargas de prestaciones curiales en los municipios, pero les prohibió las de los matrimonios dudosos que pudieran acarrear esta carga [14]. Finalmente intervino incluso en el culto sinagogal y consiguió que se les diera permiso para leer la torá en lengua griega o latina, pero obligándoles a servirse en estos casos de la traducción de los Setenta o como mucho de la de Áquila [15]. En cambio, fueron tratados como paganos los samaritanos, cuyas sinagogas fueron clausuradas [16], lo cual provocó sangrientas insurrecciones de estas minorías palestinas, que fueron sofocadas con inaudita crueldad. En la rebelión del 529 se dice que sucumbieron 20 000 personas. Sin embargo, el año 555 volvieron a rebelarse por segunda vez, sin más éxito que la primera. Merece notarse que en el año 551 se puso de su parte incluso el obispo de Cesarea.

Cualquier clase de herejes que hubiera en el imperio fueron excluidos por el emperador de todos los cargos y dignidades, como también de la actividad docente y de la abogacía. Estas personas apenas si tenían ya derechos ante la justicia. Sus iglesias debían cerrarse [17].

Si así servía el emperador a la Iglesia con su legislación contra todo lo que estuviera fuera de ella, también la Iglesia debía servirle a él. Sería un error pensar que el emperador hubiese hecho de los obispos servidores del Estado, pero los enroló en toda una serie de tareas especiales al servicio y para provecho del Estado [18]. Se encarga a los obispos el control de las prisiones,

---

14. *Novellae* 45. 15. *Novellae* 146.

16. *Codex* I 5, 17. Cf. S. WINKLER, *Die Samariter in den Jahren 529-530*, KLio 43-45 (1965) 434-457.

17. *Codex* I 5, 12.

18. Sobre lo que sigue: H.-G. BECK, *Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz*, REB 24 (1966) 1-24; cf. allí también la documentación.

asumen funciones arbitrales cuando se da, o se presume, violación de la ley por parte de un gobernador y, en casos de litigio en la provincia, en aquellos en los que los gobernadores sean parte. Justamente con sus diáconos de la economía, los ecónomos, deben «ayudar» en la satisfacción de los impuestos por la comunidad, y, junto con un consorcio de ciudadanos distinguidos, examinar las cuentas presentadas por la comunidad. También les incumbe la información discreta al emperador sobre el ejercicio del cargo por los gobernadores. Con otras palabras: Justiniano ve en el obispo un representante fiable de los notables de la comunidad, aunque sin tomarlo al servicio del imperio en el sentido propio de la palabra. Se sirve de él para poder utilizarlo tanto contra la comunidad como contra la administración imperial de la provincia. El obispo recibe así una posición cuyas repercusiones sociales pueden adquirir las más variadas formas. Puede convertirse en «señor feudal», como los notables de la ciudad, con los que viene fusionado como uno de ellos, pero también en defensor de los intereses del pueblo, cubierto por el protectorado de la central imperial. Para facilitar a los obispos su posición recurrió constantemente el emperador a la medida de garantizar mediante disposiciones legislativas la permanencia de los bienes del obispado [19].

En este particular se trataba sobre todo de asegurar las fundaciones de las que provenían las más de las veces los bienes de la Iglesia. La iglesia de una ciudad adquiría el derecho sobre los legados que el testador dejaba en forma indeterminada para fines religiosos y caritativos, algo así como si se instituyera heredero a Cristo o a un santo; el emperador fijaba, por lo demás, breves plazos, para que los legados que se habían dejado para establecimientos de caridad fueran destinados sin dilación a su objeto. Los bienes de la Iglesia no se podían en principio alienar o menoscabar de ninguna manera. Quedaba anulada toda ley imperial, según la cual el mantenimiento de tropas fuese asegurado con bienes de la Iglesia; ninguna clase de vasos o utensilios sagrados podían ser destinados a fines profanos; la única excepción

19. Documentación en: A. KNECHT, *System des justinianeischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart 1905; M.V. LEVČENKO, *Das Kirchengut im oströmsichen Reiche während des 5. und 6. Jh.* (en ruso), ViVr 2 (1949) 11-59.

la constituía el rescate de prisioneros, cuando no hubiere otra manera de reunir los medios necesarios. Las donaciones a la Iglesia estaban exentas de impuestos hereditarios. Los efectivos de donaciones y de fundaciones pendientes de cobro podían reclamarse en cualquier momento. La prescripción sólo tiene lugar a los cien años. El arriendo de bienes de la Iglesia está sujeto a plazos —los plazos son breves, aunque varían— y sólo puede otorgarse a personas acomodadas que se hallen en condiciones de satisfacer la renta fijada por el emperador. La legislación bizantina no conoce sin embargo ninguna exención general de impuestos de los bienes de la Iglesia. Cierto que existían excepciones, la más importante de las cuales durante el gobierno de Justiniano era sin duda alguna la exención de impuestos de los más de mil talleres (ἐργαστήρια) de la «Gran Iglesia» en Constantinopla[20].

Si bien Justiniano garantiza en principio a la Iglesia la administración de sus bienes, no deja de inmiscuirse enérgicamente en las modalidades de esta administración. Se determina exactamente el número del personal administrativo en las provincias, se reglamenta en detalle la comprobación legal en la administración, así como los plazos para la rendición de cuentas ante el obispo, la cuantía de los alquileres, etc.

Sobre el clero mismo, especialmente sobre los obispos, halla la legislación justiniana altas y aun sublimes palabras[20a]. Para garantizar este rango se extiende la legislación en innumerables disposiciones sobre los prerrequisitos para ingresar en el clero, sobre la conducta de los clérigos, su formación, etc. Mucho de ello está ya contenido en los anteriores cánones eclesiásticos, pero buena parte obedece también al pensar minucioso del emperador y bajo más de un aspecto es expresión de la mentalidad de Justiniano y de su tiempo. Es típico, por ejemplo, aunque difícilmente sería totalmente nuevo, el que ahora se reglamente por ley que la participación del pueblo en la elección del obispo se restrinja

---

20. *Novellae* 43 (537). De ciertos privilegios fue dotada también la Anastasis en Jerusalén, cuyas cargas económicas de resultas del mantenimiento de innumerables peregrinos habían crecido de tal manera que había que concederle mayor flexibilidad en el empleo de sus bienes si no se quería que se perpetuasen las ruinosas condiciones económicas. Cf. W. SCHUBART, *Kaiser Justinian und die Anastasiskirche in Jerusalem*, ZNW 37 (1938) 195-202.

20a. K.L. NOETHLICHS, *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, JbAC 16 (1973) 28-59.

a los próceres de la ciudad [21], como también que el ordenando deba firmar una profesión de fe ortodoxa y jurar que está exento de simonía [22]; es también típico el que los derechos de ordenación estén reglamentados detalladamente, siendo muy elevados — en el caso de los patriarcas no menos de 20 libras de oro —, con lo cual, según la intención del emperador se impediría el empobrecimiento de las iglesias... [23]. Las exacciones ilegales eran sin duda mucho más elevadas. El emperador urge ahincadamente la obligación de residencia y pone empeño sobre todo en coartar el proverbial prurito bizantino de viajar a la corte imperial. Sólo con permiso del emperador puede el obispo ser sometido a la jurisdicción secular.

Con no menor solicitud se cuida el emperador del derecho sinodal, determina las fechas de los sínodos locales y provinciales y reglamenta su *modus procedendi* [24]. El derecho de convocación de un concilio ecuménico se reserva, según la tradición, a los emperadores [25]. Los cánones sinodales vienen equiparados a las leyes del Estado [26].

Expresa bien el complejo de ideas, no exentas de ilusión, del legislador, el hecho de que éste quisiera vincular en lo posible a normas cenobíticas el monaquismo bizantino [27]. Para los anacoretas y hesicastas dentro del monasterio había unas pocas reglamentaciones de excepción. Pero también éstos debían estar sujetos al abad. La autoridad suprema del monasterio es el abad elegido por la comunidad; la elección está sujeta al control y confirmación del obispo, que posee también la jurisdicción suprema sobre el monasterio. La ley justinianea no conoce la exención. El derecho patrimonial del monasterio está calcado sobre el derecho patrimonial de la Iglesia en general.

La Iglesia universal ortodoxa se divide para el emperador en los cinco grandes patriarcados, en este orden: Roma, Constantino-

---

21. *Novellae* 123, cf. *Novellae* 137.
22. *Novellae* 137.
23. *Novellae* 123.
24. *Novellae* 123 y 137.
25. PG 86, 1035. 26. *Codex* I 3, 44.
27. A. TABERA, *De ordinatione status monachalis in fontibus Justinianeis*, «Commentarii pro religiosis» 14 (1933) 87-95 199-206, 15 (1934) 412-418; B. GRANIC, *Die Rechtsstellung und Organisation der griechischen Klöster*, ByZ 29 (1928-29) 6-34. Especialmente importante *Novellae* 133 (539).

pla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén; al patriarcado romano se le reconoce, como ya se ha insinuado, una preeminencia absoluta[28].

Esta breve compilación de las disposiciones de Justiniano no puede contener, ni siquiera aproximativamente, todo lo que el emperador reglamentaba hasta en los más mínimos detalles, y no raras veces yendo mucho más allá de los cánones eclesiásticos. Lo hace movido por su conciencia de poseer poderes de sumo sacerdote, no en el sentido de un moderno eclesialismo de Estado, puesto que no se trata en absoluto de Estado e Iglesia, sino de Iglesia y emperador. Que él no sólo como organizador, sino también como teólogo se sienta inspirado especialmente y dotado de carisma, no es de suyo nada nuevo en la mentalidad de la época; el mismo papa San León Magno había atestiguado tal inspiración en un emperador como Marciano. Lo único nuevo es la medida en que Justiniano se sirve de tal inspiración para su política eclesiástica. Con esto vino a ser él el consumador del eclesialismo constantiniano en cuanto que todo lo que, por ejemplo, en Constantino o en Teodosio tenía todavía carácter «numinoso», lo fija él con leyes y al mismo tiempo jalona la línea infinitamente larga que un emperador bizantino puede recorrer en la Iglesia, aunque no sin la Iglesia. Un ejemplo típico de esto es la segunda fase de su política de unión con respecto a los monofisitas, que con el pacto de 519 se había concluido sólo aparentemente; aparentemente sobre todo para Justiniano, que en esta primera fase hubo de hacer demasiadas concesiones a la seguridad de sí que ostentaba Roma.

XXIV. Las fluctuaciones de Justiniano
Las agitaciones origenistas

Nadie podía sostener que la unión de 519 había sido un éxito pleno. Ahora bien, pese a toda la dureza de la legislación antiherética, los renitentes monofisitas y adversarios del concilio de Calcedonia no la sintieron nunca en todo su rigor. Justiniano, que,

---

28. Cf. *Codex* I 1, 7 y *Novellae* 131.

desde luego, nada tenía que ver con maniqueos, novacianos y montanistas, opinaba sin duda poder enfrentarse teológicamente con los monofisitas moderados, sobre todo de impronta severiana. Además, éstos no representaban algunas minorías a punto de desaparecer, sino partes considerables de la población de provincias enteras. Por lo demás, entonces, también la emperatriz Teodora intervenía muy segura en el primer plano. En el tiempo de su vida itinerante había hallado sin duda comprensión cristiana sólo en obispos monofisitas, que no raras veces estaban en pie de guerra con la sociedad establecida [1], y ahora que era emperatriz no pensaba lo más mínimo en olvidarlo. Durante la peligrosa sublevación de Nika en enero de 532 había sido ella la que con su valor había impedido la fuga del emperador, salvándole así el trono. Es obvio que por este acto se sintiera el emperador especialmente obligado con ella. Sin embargo, la nueva política no se puede considerar simplemente como consecuencia de la sublevación de Nika, prescindiendo de que este acontecimiento poco o nada tuvo que ver con los enfrentamientos confesionales. Al contrario, Justiniano, poco después de su investidura como soberano único y omnímodo, había comenzado ya a levantar la pena del destierro a monjes y obispos monofisitas. En el verano de 531 invitó a seis de ellos a Constantinopla. Con una declaración dogmática previa se aseguraron contra un atropello de parte de los teólogos imperiales [2], y a continuación entraron en la ciudad, donde tras prolongadas deliberaciones preliminares poco después de la insurrección de Nika, se organizó un diálogo religioso, la llamada *Collatio cum severianis*, sustentando la tesis ortodoxa principalmente Hipatio de Éfeso [3]. El resultado fue exiguo. Los severianos reconocieron que Teodoreto e Ibas de Edesa habían sido rehabilitados con razón por los padres de Calcedonia, y un obispo se dejó incluso inducir a reconocer el Calcedonense. Pero esto fue todo. El principal reparo de los monofisitas contra las decisiones de Calcedonia era a todas luces el peligro de inter-

1. Juan de Nikiu es el que nos informa de que Teodora conoció entonces en Alejandría al patriarca Timoteo III, que fue su padre espiritual.
2. Documentación particular en E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* 389.
3. Poseemos sobre esto un relato detallado de un participante, el obispo Inocencio de Maroneia, dirigido al presbítero Tomás de Tesalónica, pero que sólo se ha conservado en latín: ACO IV 2, 167-184.

pretación nestoriana de las decisiones, y parece ser que este reparo dejó en el emperador —que sólo indirectamente participaba en la *Collatio*— una impresión duradera y lo movió a emprender algo para impedirlo. En todo caso, los monofisitas tuvieron por de pronto un considerable momento de respiro, y Justiniano estaba dispuesto a llevar adelante su deferencia. Publicó escritos dogmáticos[4] dirigidos al pueblo de Constantinopla, a las ciudades de Asia y al patriarca Epifanio de Constantinopla y a su sínodo, escritos que una vez más representan un sorprendente deslizamiento sobre las conclusiones de Calcedonia. En cambio se acepta ahora expresamente la fórmula teopasquista, que desde 520 era cara al emperador. Esto, naturalmente, no satisfizo a los monjes acemetas, que conforme a su propia índole iniciaron inmediatamente una ruda campaña en sentido contrario, sin darse cuenta, evidentemente, de que habían pasado los tiempos del emperador Anastasio. Parece ser que en su interpretación «nestoriana» del Calcedonense fueron tan lejos que incluso negaban a María el predicado de *Theotokos*, lo cual no parece deber significar mucho más, sino que los acemetas no querían que se considerase la *communicatio idiomatum* como última razón de la cristología. Conforme a la tradición, se dirigen con reclamaciones al papa; ahora bien, hace tiempo que ha dejado ya de existir Hormisdas, y a su delegación sigue de cerca otra imperial. El papa Juan II cede a la presión imperial y condena a los acemetas el 23 de diciembre de 534; «se traga» incluso la fórmula teopasquista, que había horrorizado a Hormisdas, y hasta remite, en el correspondiente escrito al emperador y al senado, a uno de los anatematismos de Cirilo, en el que se insinúa anticipadamente la fórmula[5].

Entonces hasta el mismo Severo llegó a Constantinopla invitado por el emperador y fue hospedado en el palacio, donde permaneció hasta marzo de 536. Y con Severo acudieron también a Constantinopla, como ya en su tiempo bajo Anastasio, toda clase de monjes, animados de las más diversas intenciones, gozando la mayoría de ellos de la hospitalidad de Teodora y dándose

---

4. *Codex Justinianus* I 1, 6 y 7.

5. Escrito del emperador al papa: Coll. Avell., ep. 84, 7-21, y *Codex Justinianus* I 1, 8. Escrito del papa: Coll. Avell., ep. 84. Cf. también V. GRUMEL, *L'auteur et la date de la composition du tropaire* Ὁ μονογενής: ÉO 22 (1923) 398-418.

ínfulas en Constantinopla, como si ésta fuese la metrópoli de los adversarios de Calcedonia. Como el año 535 quedase vacante la sede patriarcal, promovió el emperador a un cierto Antimo, que anteriormente había sido obispo de Trebisonda, pero había abandonado esta sede para vivir como asceta en Constantinopla. También éste salió entonces a la luz de un palacio de Teodora, lo cual suscitó la sospecha de haber sido ella la que sugirió esta candidatura al emperador. Contra su ortodoxia no había claramente nada que objetar; pero una vez nombrado patriarca aceptó la comunión con Severo y envió cartas de entronización no sólo al belicosamente ortodoxo patriarca Efraín de Antioquía, sino también al colega monofisita de Alejandría. La situación general concuerda enteramente con la que existía bajo el *Henótico,* y hasta cabe preguntar si no era precisamente la situación hacia la que con absoluta deliberación había puesto la proa Justiniano.

El viraje se produjo con rapidez asombrosa, desde luego no como resultado de una evolución orgánica, sino, por así decirlo, *ex machina.* Por segunda vez desde que Justiniano estaba en el poder, en la primavera de 536, se personó en Constantinopla un papa: Agapito, el sucesor de Juan II. Venía en calidad de enviado del rey godo Teodato. Se daba el caso de que entre tanto Justiniano, tomando como pretexto el asesinato de Amalasunta, hija de Teodorico el Grande, había resuelto acabar con la dominación goda en Italia, partiendo del sur; Belisario había desembarcado ya en Sicilia. De mala gana asumió el papa el encargo del rey, de tratar de disuadir al emperador. La misión del papa no tuvo el menor éxito político. Ahora bien, Agapito no había emprendido el viaje sólo como embajador del rey. Informado por todas partes de los extraños acontecimientos de Constantinopla, estaba resuelto a aprovechar su estancia en la capital para reforzar sus derechos primaciales, que Justiniano había ya repetidas veces prometido respetar. Ante todo recusó desde un principio al patriarca Antimo la comunión eclesiástica, formalmente bajo el pretexto rebuscado de que él, en calidad de «trasladado» de Trebisonda, no podía ser obispo legítimo de Constantinopla, pero *de facto* casi seguro porque lo tenía por sospechoso de monofisismo. Justiniano retiró inmediatamente la obediencia a Antimo, el cual desapareció por donde había venido, sin duda en algún escondrijo de Teodora,

Menas, un hombre de Alejandría, fue el nuevo patriarca, consagrado por el papa, después de haber suscrito una fórmula ampliada, la *Formula Hormisdae*. Sobre el destino futuro de Antimo debería decidir un sínodo; por lo menos, tal era el plan de Agapito. Sin embargo, éste murió antes de su realización, el 22 de abril de 536 en Constantinopla. Con todo, el emperador ejecutó también este deseo del papa, y el 2 de mayo del mismo año se reunió el sínodo bajo la presidencia de Menas y con participación de toda una serie de obispos latinos y de clérigos romanos, que habían llegado con el papa, encabezados por el diácono papal Pelagio, posteriormente papa. Antioquía y Jerusalén estaban representadas por apocrisiarios y delegaciones [6]. Algunos abades constantinopolitanos asumieron la acusación formal de Antimo. Dado que Antimo no compareció, aunque fue intimado tres veces, ni tampoco fue defendido por nadie, en un abrir y cerrar de ojos fue condenado *in absentia* y degradado.

El sínodo habría podido dispersarse. Sin embargo, había monjes de Palestina que pedían también la condenación de Severo. Menas vacilaba, pero Justiniano dio vía libre, y así, también Severo fue anatematizado juntamente con sus adeptos. De este modo, la política del papa Agapito produjo frutos aun después de su muerte. El nuevo movimiento «henótico» había terminado.

Es difícil determinar lo que pudo mover a Justiniano a este cambio de rumbo. Una cosa es cierta: el papa fue siempre para él teoréticamente la última y suprema instancia en cosas de la fe. Sin embargo, en la práctica se arregló el emperador para manipular esta instancia. No se debe pasar por alto que en el fondo todos sus esfuerzos para ganar a los monofisitas tuvieron realmente escaso resultado; tampoco la fórmula teopasquista podía satisfacerles. Quizá se alegrara el emperador de que la acción contraria, que también debía afectar a Teodora, fuese dejada en manos del papa, que aceptó de buen grado esta carga. Se puede también suponer que la situación en Italia desempeñaba un papel nada despreciable. Con qué solicitud o con qué frialdad defendiera el papa Agapito la causa de su rey Teodato, es cosa que ignoramos. En todo caso, Belisario marchaba ya sobre Roma y quizá

6. Actas: Collectio Sabbaitica: ACO III 27-186; Mansi VIII 873-1176.

se ingeniara el papa para convencer al emperador de lo mucho que se facilitaría la campaña de Belisario, si éste podía aparecer como representante de una intachable ortodoxia imperial y como tal podía oponerse a los godos, aquellos herejes... No hay que excluir que para Justiniano tuviera más importancia entonces Italia que los recalcitrantes monofisitas de Oriente. Los éxitos de Belisario no debían ponerse en peligro con un atropello al papa romano y a sus fieles católicos de Italia.

Una vez que Justiniano se hubo decidido, volvió a tirar enérgicamente de las riendas. Severo y los severianos fueron expulsados de la capital. Severo se refugió de nuevo en Egipto. Teodora salvó todavía lo que pudo, pero su actitud era ya meramente defensiva, no ofensiva. Pelagio, el diácono de Agapito, permaneció en Constantinopla como apocrisiario papal y parece haber desempeñado un papel importante como asesor del emperador. El patriarca Efraín de Antioquía, antiguo general del ejército intentó forzar a Siria a convertirse a la ortodoxia. En Egipto estaba tan aclimatado el monofisismo, que hasta se había dividido ya en partidos, especialmente en el de los severianos moderados y el de los «fantasiastas», partidarios de Juliano de Halicarnaso [6a], que en el cuerpo de Cristo veía un ἄφθαρτον (aftartodocetas). El patriarca Teodosio, amigo de Severo, había sido nombrado patriarca de Alejandría en 535 por intervención de Teodora, pero tuvo las mayores dificultades para imponerse contra Gainas, el hombre de los julianistas. En 537, fue llamado Teodosio a Constantinopla; dado que no podía decidirse a suscribir el *Horos* de Calcedonia, tuvo que partir para el exilio. Al cabo de algún tiempo logró Teodora hacerlo volver a Constantinopla, donde disfrutó de su protección y pudo hacer todo lo necesario para regir a distancia su Iglesia egipcia. Ahora bien, el emperador nombró entonces patriarca de Alejandría por propia decisión y en virtud de su plena potestad, a un tal Paulo y lo invistió de poderes que correspondían a los de un gobernador imperial. Pero lo que no había podido la teología del emperador, tampoco lo pudo su política de violencia.

Precisamente por este tiempo, el enorme repertorio de los

6a. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Lovaina 1924.

teologúmenos sobre los que era posible la división, se aumentó con un nuevo problema que hacía mucho tiempo se creía extinguido, a saber, el origenismo. Después de la primera disputa origenista[7] en la transición del siglo IV al V, se había hecho silencio en torno a la doctrina del gran alejandrino. Aquí y allá se echa todavía mano de la pluma para refutarlo, pero la disputa cristológica embargaba los ánimos hasta tal punto que no quedaba espacio para las cuestiones esotéricas que habían ocupado a Orígenes. Sin embargo, en círculos monásticos debió seguir ejerciendo Orígenes aquella fuerza de atracción a la que ya había cedido Evagrio. Y cuando en esta primera mitad del siglo VI volvió a arreciar poco a poco la polémica, parece haber sido la problemática la misma de siglo y medio antes: una extrema espiritualización de la vida interior, penetrada por el rapto del ascenso a Dios para sumirse en él hasta la pérdida de la propia identidad, para, en una definitiva transfiguración, volver a hallar en él todo lo caído. Lo que los monjes de mentalidad origenista tomaron de su maestro —más en concreto, de los escritos de su adepto Evagrio Póntico—, es decir, si lo que perseguían era una interpretación cosmogónica de fenómenos interiores, o bien «privatizaban» a Orígenes, es cuestión difícil de determinar, puesto que lo que se ha escrito sobre ellos está muy alejado de la espiritualidad[8].

El punto de partida y centro del nuevo movimiento se hallaba en Palestina. Aquí había alcanzado el monacato un enorme auge desde la segunda mitad del siglo V, tanto en la forma cenobítica, como en la anacorética de las lauras. Una de las fundaciones más importantes había sido la laura del monje Sabas de Capadocia († 532), surgida el año 483 (Mar Saba). En 494 vino a ser Sabas archimandrita de todos los anacoretas de Palestina, es decir, representante del patriarca para los grupos monásticos. Era un gran organizador, un constructor entusiasta y fiel propugnador de una ortodoxia sin problemas, pero no el hombre que en base a su formación anterior hubiese podido mostrar com-

7. Véase parte primera, 181ss.

8. Sobre el tema en general, cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899; E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, 386ss.

prensión para con las corrientes origenistas. Ahora bien, también entre sus monjes se hallaba esta corriente, y dado que Sabas era como era, hubo incluso oposición. Finalmente se produjo el éxodo de aquellos que «hacían corro aparte», de los que estaban descontentos de él; estos grupos hacia el año 507 se reunieron en una nueva fundación, la «Nueva Laura». Su jefe era un tal Nonnos. Sabas logró todavía durante largo tiempo tener en su mano también a la Nueva Laura e imponerle sus abades. Uno de estos abades, Agapetos o Agapito, expulsó finalmente de la nueva fundación a los origenistas rigurosos. Sólo después de su muerte, en 519, volvieron de nuevo y practicaron entonces la técnica del silencio y de la oculta transmisión y práctica de su doctrina. A lo que se ve, esto tuvo el mayor éxito, puesto que cuando el anciano Sabas, el año 531, viajó a la corte imperial con una solicitud de reducción de impuestos, llevaba en su comitiva, de entre los monjes de la Nueva Laura, a un tal Leoncio[9], nacido en Constantinopla, que era uno de los origenistas más convencidos. En Constantinopla, su patria, no vio ya Leoncio la necesidad de seguir ateniéndose a la regla del silencio de la Nueva Laura y predicó sin reparo sus doctrinas. Entonces se le abrieron los ojos a Sabas, que, encolerizado, excluyó al monje de su acompañamiento y —con la mayor imprudencia— regresó sin él a Palestina, donde murió en 532.

Leoncio vio aumentar el número de sus seguidores con monjes del eremo palestinense, sobre todo con los monjes Domeciano y Teodoro Ascidas[10]. No sabemos qué dirían al emperador y qué entendería él de lo dicho. En todo caso lo ganaron para su causa, y él mismo elevó a Teodoro al rango de metropolita de Cesarea de Capadocia, y a Domeciano al de metropolita de Ancira. Cierto que Teodoro prefirió permanecer principalmente en la proximidad del emperador y abandonar su obispado a su propia suerte.

Entre tanto el patriarca Paulo de Alejandría había frustrado

9. Que este Leoncio se deba identificar con aquel Leoncio de Bizancio que tantas preocupaciones causa a la historia del dogma, es cosa que se discute. E. SCHWARTZ, loc. cit. 388, lo niega; lo afirma, en cambio, M. RICHARD, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, RÉB 5 (1947) 31-66; cf. la historia de la controversia en S. HELMER, *Neuchalkedonismus*, 31ss.

10. Sobre Domeciano y Teodoro, cf. la bibliografía en Beck 384.

todas las esperanzas que había cifrado en él el emperador. Sus violencias fueron intolerables, e incluso se le pudo imputar parte de culpa en el asesinato de un diácono. Entonces el emperador lo hizo desterrar a Gaza, donde sería depuesto por un sínodo. El sínodo cumplió su deber; pero a continuación los delegados imperiales que habían asistido al sínodo se vieron confrontados en el lugar mismo con el origenismo. Uno de ellos, el *papas* Eusebio, de gran influencia en la corte, trató de zanjar el problema, dando al abad de la Nueva Laura el encargo de acoger de nuevo a los origenistas expulsados, o si no, despedir también del monasterio a los más decididos antiorigenistas. El abad Gelasio optó por esto último. Los despedidos se dirigieron entonces al celoso patriarca de Antioquía, Efraín, que inmediatamente puso entredicho a los origenistas. Domeciano y Teodoro Ascidas, que se enteraron de ello en Constantinopla, trataron de mover al patriarca constantinopolitano, Menas, a retirar por su parte a Efraín la comunión eclesiástica. Pero entre tanto llegó de Palestina un difuso escrito de acusación de los antiorigenistas, que se extendía sobre las maquinaciones de sus adversarios. El patriarca lo transmitió al emperador Justiniano, que inmediatamente promulgó un severo edicto contra la persona y las doctrinas de Orígenes [11].

Si nos preguntamos quién era lo suficientemente influyente en la corte, como para imponer tal medida contra el *papas* Eusebio, contra Ascidas y contra Domeciano, parece difícil que lo fuera el patriarca Menas; lo más probable parece que el iniciador fuera el diácono Pelagio, que había participado en el sínodo de Gaza en calidad de apocrisiario. Quienquiera que fuese, el emperador, una vez alertado, hizo funcionar a pleno rendimiento todo su instrumental teológico. Su edicto no es sólo la promulgación de ciertas medidas, sino un tratado teológico en forma de decisión conciliar. No sólo se propone refutar a Orígenes, sino también denigrarlo; valiéndose de citas, sobre todo de Περὶ ἀρχῶν, ridiculiza la doctrina, que luego resume en diez anatemas, a los que tienen necesariamente que someterse los obedientes teólogos y prelados. El edicto datará de comienzos del año 542. Al patriar-

11. Decreto contra los origenistas: PG 86, 1, 945-990; ACO III 189-214.

ca Menas se dio la instrucción de hacerlo firmar por todo el clero de la capital y de enviar el respectivo protocolo a todos los demás obispos para que lo firmasen. Ni el papa ni un solo patriarca se negó a firmarlo. Se negaron, en cambio, a aceptar aquella decisión los origenistas de primera fila, que prefirieron abandonar definitivamente la laura y buscar un cobijo en algún otro lugar. Parece que también Domeciano, tras algunas vacilaciones, rechazó el edicto, mientras que Teodoro Ascidas supo arreglárselas, al parecer, para hurtar el cuerpo a la firma.

El origenismo parecía estar herido de muerte. Pero las apariencias engañaron también aquí, puesto que bajo nombres extraños el gran alejandrino siguió arrastrando a los grandes místicos de la Iglesia bizantina [12].

XXV. La disputa de los Tres Capítulos y el V concilio ecuménico. El fin del período justinianeo

FUENTES: Mansi IX 171-657; ACO iv, *Concilium universale Constantinopolitanum*, ed. por J. Straub (Berlín 1971); E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians:* AAM, nueva serie 18 (Munich 1939).

BIBLIOGRAFÍA: E. Amann, *Trois Chapitres:* DThC xv, 1868-1924; Hefele-Leclercq iii, 1, 1-132; R. Devreesse, *Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine:* MiscMercati iii (Roma 1946) 1-15; Ch. Moeller, *Le cinquième concile œcuménique et le magistère ordinaire:* RSPhTh 35 (1951) 413-423; E. Chrysos, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553)* (Bonn 1966); E. Schwartz, *Vigiliusbriefe. Zur Kirchenpolitik Justinians:* SAM 1940, 2 (Munich 1940); F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jh. und das fünfte allgemeine Concil* (Münster 1899); E.K. Chrysos, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ε' οἰκουμενικὴν σύνοδον* (Tesalónica 1969); id., *Τμήματα τῶν Πρακτικῶν τῆς ε' οἰκουμενικῆς συνόδου παρὰ βυζαντινοῖς χρονογράφοις:* «Κληρονομία» 2 (1970) 376-401; J. Straub, *Die Verurteilung der drei Kapitel durch Vigilius.* «Κληρονομία» 2 (1970) 347-375; W. de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche:* OrChrP 38 (1972) 331-366.

Bajo la denominación de los Tres Capítulos se entiende la persona y la obra de tres teólogos, que desempeñaron cierto

12. Cf. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, París 1962.

papel en el período que medió entre el concilio de Éfeso y el de Calcedonia y luego, poco a poco, sin que la cosa misma lo exigiese, vinieron a convertirse en manzana de la discordia entre los diversos partidos de la política eclesiástica. En primer lugar una carta de Ibas de Edesa del tiempo que siguió a la unión de 433, que si bien no defiende en modo alguno a Nestorio, tampoco muestra ningún género de sentimientos amistosos para con Cirilo de Alejandría. La carta reconoce la unión de 433, pero su autor no propende a ver en el gran exegeta Teodoro de Mopsuestia al padre del nestorianismo ni, por tanto, a condenarlo.

Viene en segundo lugar el mismo Teodoro de Mopsuestia. Hacía ya mucho tiempo que se había comenzado a tachar su teología de nestoriana, y luego se manifestaron tendencias a proscribir retrospectivamente al autor y a su obra, aunque ni Éfeso ni Calcedonia estuvieron dispuestos a hacerlo.

El tercer lugar lo ocupan algunos escritos de Teodoreto de Ciro que iban dirigidos contra los anatematismos de Cirilo. Ya en 431 el mismo Cirilo había perseguido en vano la condenación de Teodoro. Se le replicó, en efecto, que en vida de Teodoro no se le había imputado herejía alguna y que además había muerto en paz con la Iglesia. Se decía que no era decoroso deshonrar a tal hombre después de la muerte. Tanto Ibas como Teodoreto habían sido depuestos en 449 por el «Latrocinio de Éfeso», pero Calcedonia los había rehabilitado a ambos. El sínodo tuvo tan poco que censurar en la carta de Ibas como en los escritos anticirilianos de Teodoreto. Con otras palabras: Un ataque contra aquellos tres κεφάλαια era en el fondo un ataque contra la autoridad del concilio de Calcedonia. Aferrarse a la carta de Ibas para luego argumentar que la carta no era de él, salvando así la autoridad del concilio, que por tanto habría rehabilitado a alguien distinto del autor de la carta, era pura charlatanería, ya que además el concilio habría reconocido implícitamente el contenido de este documento.

Ahora bien, el ataque contra Teodoro revelaba no sólo absoluta falta de sentido de la evolución de los conceptos, sino también absoluta pérdida de decoro en política eclesiástica. Sin embargo, Teodoreto debía caer sin más, porque había sabido descubrir con tanto acierto los flacos de Cirilo.

¿Qué es lo que pudo inducir a círculos que hacían ostentación de adhesión a Calcedonia a hacer de estos Tres Capítulos blanco de tiros despiadados, socavando de este modo la confianza en el concilio? Mirando las cosas en conjunto, sólo puede explicarse por el constante miedo a pasar por nestorianos a los ojos de los monofisitas, a apoyar con las fórmulas de Calcedonia una interpretación nestoriana del dogma cristológico, y a comprometer con las mencionadas personalidades y su obra la sinceridad de la firme adhesión a la ortodoxia. Es posible que pensaran que si se echaban por la borda los Tres Capítulos, podría inducirse a los severianos a cambiar de rumbo. Las malas lenguas en la historia de la Iglesia mencionan ciertamente motivos más concretos[1]. Conocen el nombre del hombre que preparó sistemáticamente el ataque, y saben también de sus motivos: Teodoro Ascidas, que en su papel de asesor del emperador corría gran peligro por los ataques contra el origenismo, dirigidos no en último término contra él mismo, habría pensado en vengarse, *y su venganza debía dirigirse contra los calcedonianos rigurosos*, que habían denunciado el origenismo ante el emperador. En el ataque contra los Tres Capítulos, se dice, habría él —con el pretexto de purificar a Calcedonia de molestos fenómenos concomitantes— hallado el modo de herir al concilio de pleno y al mismo tiempo enredar al emperador en una disputa teológica de tal envergadura, que la habría hecho también olvidar el origenismo, alegrándose de conservar a Ascidas como consejero.

Prescindiendo de la verdad o falsedad de estas conjeturas, lo cierto es que Ascidas tuvo éxito con sus sugerencias cerca del imperial teólogo. Inmediatamente se aprestó Justiniano a componer un tratado erudito, en el que exponía por extenso los Tres Capítulos. A ello se añadían anatematismos contra Teodoro y sus escritos, contra las obras de Teodoreto, que éste había escrito contra Cirilo, contra la carta de Ibas y contra todos aquellos que afirmaban que Ibas era su autor; *sin duda, el primer anatema de* la historia de la Iglesia en cuestiones de crítica literaria. Justiniano se creyó en el deber expreso de asegurar que estos anatematismos no tenían otro objeto que el de confirmar las conclusiones

1. De esto trata por extenso LIBERATO en su *Breviarium causae Nestorionorum et Eutychianorum*, ACO II, 5, p. 140ss.

de 451. El tratado se ha perdido[2]. Pudo ser compuesto y publicado entre los años 543 y 545. Mientras que en el decreto imperial contra los origenistas se puede todavía suponer que todo se redujo a que alguien compiló los argumentos de la primera disputa origenista y que por tanto la condena no aportaba nada nuevo, Justiniano, en su decreto —que esto quería ser su tratado— contra los Tres Capítulos, procedió de forma totalmente autoritaria como señor de la Iglesia y del dogma, sin el respaldo de un concilio y sin que durante largo tiempo pensara en la necesidad de su confirmación por un sínodo. Los obispos recibieron la orden formal de suscribir los anatematismos. Sin embargo, esta vez hubo dificultades. El patriarca Menas de Constantinopla los suscribió finalmente junto con su sínodo, pero exigió la garantía de que retiraría su firma si el papa se negaba a firmar. En Alejandría apenas hubo dificultades, pero sí las puso el patriarca Efraín de Antioquía, que, sin embargo, al fin cedió. Más dificultades creó Palestina, donde sobre todo los monjes de sentimientos calcedonianos sometieron al patriarca a presión. Resueltamente negativa fue la actitud de gran parte de los obispos de Occidente. Los apocrisiarios del papa en Constantinopla rehusaron al patriarca Menas la comunión eclesiástica porque había firmado el documento; la oposición más fuerte vino del episcopado africano y de la mayor parte de los obispos de Italia y de las Galias. Así, el quehacer más importante que se planteaba al emperador era el de ganarse al papa. En Roma, el papa Vigilio había sido elevado al solio de Pedro el año 537. Era éste un hombre cuyo papel en la deposición de su predecesor por Belisario había dado lugar a sospechas[3] y que con respecto al gobierno bizantino parece haber tenido siempre algo así como remordimientos de conciencia. Entonces Justiniano, para simplificar las cosas, lo citó a Constantinopla, y sólo aquí, adonde llegó en 547, se le propuso oficialmente para la firma el nuevo documento. La actitud del papa ahora y en el tiempo subsiguiente apenas si requiere comentario. Nos servimos de términos suaves si la calificamos de débil e indecisa. En un principio la cosa se presentó muy prometedora. Al igual que habían hecho

---

2. Fragmentos en E. SCHWARTZ, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, Munich 1940, 73ss.
3. Liberato pretende saber que Vigilio, al objeto de ser papa, había hecho a la emperatriz Teodora la promesa de abandonar el Calcedonense (ACO II, 5, p. 136).

sus apocrisiarios, el papa rehusó la comunión eclesiástica a Menas, que, a lo que parece, no volvió a mencionar ya la garantía que se le había dado de poder retirar la firma. Menas se vengó no volviendo a citar ya al papa en la liturgia. Justiniano por su parte trató de inducir al papa a cambiar de actitud. Así, en el transcurso de 547 reasumió Vigilio la comunión con Menas y en abril de 548 publicó su célebre *Iudicatum*, en el que rechazaba los Tres Capítulos, aunque no sin restricciones[4].

Fue enorme la excitación que produjo esta rendición del papa, con repercusiones que se dejaron sentir en su entorno inmediato. Vigilio se vio forzado incluso a excomulgar a una serie de diáconos que habían acudido con él de Roma a Constantinopla; así pensaba preservarse de su molesta crítica. Pero, él mismo fue excomulgado por un sínodo de obispos africanos. La situación llegó a un extremo peligroso para el papa, sobre todo en Occidente, hasta el punto de verse obligado al fin a propalar —para defenderse— que se le había inducido a publicar el *Iudicatum* con medios desleales. Justiniano cedió por un momento y consintió en retirar el *Iudicatum* del papa con la garantía de que el asunto sería zanjado en un sínodo. En cambio, hizo que Vigilio le diese por escrito la seguridad de que cooperaría con todas sus fuerzas para que fuesen condenados los Tres Capítulos y de que no emprendería nada sin entenderse antes con Justiniano: una claudicación total del papa, que, por cierto, fue mantenida en secreto. El sínodo se hizo esperar; algunos obispos, cuya comparecencia importaba mucho a la corte, se negaron a viajar a la capital; a otros se prefería tenerlos lo más lejos posible. Así, no le fue difícil a Ascidas presionar al emperador para que condenara de nuevo solemnemente los Tres Capítulos mediante un decreto con 13 anatematismos (julio 551)[5]. Ascidas en persona se encargó de entregar el decreto al papa; pero entonces el papa exigió, seguramente bajo presión de los obispos occidentales, la revocación del edicto y amenazó con excomulgar a Ascidas y al patriarca Menas. Al mismo tiempo estimó necesario ponerse en seguro tras aquel ataque, y huyó de su alojamiento, la *Domus Placidiae*, buscando

4. Reconstruible en base al *Constitutum* de que se habla a continuación: Cf. Coll. Avell., n. 83, 316-317.

5. E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, 72-111.

asilo en la iglesia de San Pedro en el palacio de Hormisdas, donde fulminó luego oficialmente la excomunión contra Ascidas[6]. Justiniano intentó con fuerzas de la policía arrancar al papa de su asilo, pero Vigilio se defendió literalmente con pies y manos. Sólo cuando el emperador le dio una garantía de su libertad personal, se dejó inducir a regresar a la *Domus Placidiae*. Pero como Justiniano no cumpliera su promesa, sino que lo trataba como prisionero, huyó por segunda vez por la Propóntide a la iglesia conciliar de Santa Eufemia en Calcedonia. De nuevo hubo por parte del emperador toda clase de promesas, interrumpidas con groserías y actos de violencia. Ni siquiera Belisario consiguió hacer volver al papa. Vigilio publicó aquí una encíclica[7], en la que trató de justificar su actitud y pronunció la deposición de Ascidas. Los partidarios del papa lograron incluso fijar en las paredes en diversos lugares las bulas de excomunión contra Menas y Ascidas. Parecía aproximarse la ruptura definitiva; pero Justiniano no estaba dispuesto a permitir que las cosas fuesen tan lejos. Insinuó a Menas y a Ascidas que se excusasen cerca del papa, y éste regresó a Constantinopla. Poco después (agosto de 552) murió Menas, y el nuevo patriarca Eutiquio declaró desde un principio su lealtad al pontífice romano. Finalmente se llegó a un acuerdo: la última decisión se dejaría en manos de un sínodo. Siguieron arduas negociaciones sobre quiénes habían de participar en el concilio, durante las cuales el emperador impuso de tal forma sus ideas tendentes a la condenación de los Tres Capítulos, que al papa le quedaron pocas perspectivas de hacer valer la oposición de Occidente; *de facto* se le había despojado de todo poder de decisión, por lo cual resolvió no participar en las sesiones del concilio. El sínodo —el llamado v concilio ecuménico— se reunió el 5 de mayo de 553, con 166 obispos, de los cuales sólo una docena representaban a Occidente. También Justiniano se mantuvo al margen por razones tácticas, pero hizo saber a los obispos que ellos habían condenado ya los Tres Capítulos al poner su firma bajo el edicto imperial, que también el papa los había condenado y que por tanto sólo se trataba en el fondo de una ratificación de aquellas decisiones. El concilio puso empeño en

6. Texto en E. SCHWARTZ, *Vigiliusbriefe*, Munich 1940, 10-15.
7. E. SCHWARTZ, loc. cit., 1-10.

inducir al papa a participar, pero Vigilio se contentó con hacer esperar una toma de posición por su parte. En todo caso, puso como condición para participar personalmente en las sesiones una mayor presencia de los obispos de Occidente. Así pues, el concilio pasó al orden del día y comenzó con la preparación de la condenación de los Tres Capítulos. En aquel momento, el 14 de marzo, publicó el papa un *Constitutum*[8], que firmó juntamente con nueve obispos italianos, dos de África, dos de la Iliria y tres de Asia Menor. En él condenaba, «en virtud de la autoridad apostólica», 60 proposiciones de los escritos de Teodoro de Mopsuestia, pero se negó estrictamente a poner entredicho a este padre de la Iglesia, como también se negó a anatematizar a Teodoreto o al autor de la carta de Ibas, pues con ello se habrían puesto en duda las decisiones de Calcedonia. El *Constitutum* prohibió toda polémica contra los Tres Capítulos que fuera más allá de lo contenido en este decreto. El emperador se negó a aceptar el *Constitutum*, pero su contenido se hizo de todos modos público. En consecuencia, también Justiniano apeló al público. Sometió a los padres del concilio un fajo de documentos con cartas del papa, en las que defendía su *Iudicatum* y sobre todo el acta de su juramento de 550. Acto seguido, los padres borraron el nombre del papa en los dípticos, aunque sin excomulgarle a él. La autoridad de la Sede Apostólica en cuanto tal debía quedar intacta.

Finalmente, el 2 de junio de 553, en la última sesión, pronunció el concilio en toda forma la condenación de los Tres Capítulos, en 14 anatematismos tomados del decreto de Justiniano. Teodoro Ascidas pareció haber triunfado en toda la línea: de hecho, Justiniano no había dedicado ya más tiempo a imponer su decreto contra los origenistas; éstos dominaban en Palestina los monasterios y las sedes episcopales. Pero en el abad Konon de la Gran Laura les surgió de improviso un peligroso adversario, que sabía muy bien que aquéllos tenían en Ascidas su protector. En 551 se presentó personalmente en Constantinopla y denunció sus manejos cerca del emperador. Justiniano despertó entonces y se decidió a poner de nuevo en marcha el asunto mediante una carta dirigida a los obispos que habían llegado para asistir al

8 Coll. Avell., n. 83, 230-320.

concilio. Para facilitar el procedimiento añadió en seguida a su tratado 15 anatematismos[9]. Aunque no conocemos el curso que siguieron las deliberaciones, consta sin embargo que los obispos no opusieron ninguna dificultad. Su sentencia no iba dirigida sólo ni en primer lugar contra el mismo Orígenes, sino contra los origenistas de Palestina y concomitantemente también contra Evagrio Póntico. Las deliberaciones debieron quedar concluidas antes del comienzo del concilio, con gran probabilidad en marzo de 553, y Vigilio parece no haber tenido reparo en dar su asentimiento.

Una vez que todo estaba «arreglado», exigió el emperador a todos los obispos que no habían participado en el sínodo que pusiesen su firma bajo las decisiones. En Oriente hubo sólo unas pocas dificultades. Los origenistas fueron expulsados de la Nueva Laura, algunos obispos quedaron separados de sus sedes. Más importante fue la toma de posición del papa. Roma, que desde 552 estaba de nuevo bien sujeta en manos bizantinas, reclamó apremiantemente el regreso de su obispo. Justiniano exigió a Vigilio como condición previa el reconocimiento de la condenación de los Tres Capítulos. Una vez más cedió el papa y formuló la condena el 8 de diciembre de 553[10]. El 23 de marzo de 554 se promulgó un nuevo *Constitutum* del papa, en el que se negaba la autenticidad de la carta de Ibas y su justificación por el Calcedonense[11]. Finalmente en la primavera de 555 pudo el papa abandonar Constantinopla, pero murió durante el viaje de regreso, en Siracusa. Con esto la oposición de Occidente tuvo el camino todavía más libre y pudo mantenerse a pesar de fuertes represalias policíacas. Cuando finalmente también el diácono Pelagio —que siempre había apoyado a Vigilio en la línea de las antiguas convicciones, por lo cual había sido encarcelado por el emperador— aceptó el reconocimiento del concilio, este gesto fue para el emperador motivo más que suficiente para imponerlo como obispo a los romanos (556). Cierto que la resistencia que halló lo indujo a revisar su postura, pero el cisma entre sectores importantes del episcopado occidental era ya inevitable.

9. Sobre la autenticidad y la datación, cf. F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten*, 82ss. Texto de los anatematismos, 90-97.

10. Mansi IX 419s.

11. Mansi IX 457-488.

Por lo que hace a los monofisitas, las decisiones de 553 los dejaron completamente intactos. La esperanza de poderlos todavía ganar, que abrigaba ocultamente el emperador, fracasó de forma lamentable y Justiniano no parece haberse repuesto nunca de este revés. Quizá se explique por esto un nuevo intento de aproximación a un grupo monofisita, último capricho del imperial teólogo. Se dice que fue un obispo palestino el que lo familiarizó con la doctrina de Juliano de Halicarnaso [12], llamada aftartodocetismo, según la cual el cuerpo de Cristo es ἄφθαρτον, incorruptible, de modo que en la cruz sólo pudo padecer porque un expreso milagro lo hizo posible. Los partidarios de esta doctrina, llamados gayanitas por el nombre de uno de sus dirigentes, estaban muy propagados en Egipto y quizá volviera el emperador a hacerse la ilusión de ganar, si ya no a los severianos, por lo menos a este grupo de monofisitas. Se dejó convencer de lo acertado del aftartodocetismo [13] y —como ya estaba entrenado— esbozó, pues, también inmediatamente un decreto de fe en favor de esta doctrina, que debía ser sometido a la firma de todos los obispos. Ya el patriarca Eutiquio en la propia capital rehusó todo asentimiento. Pero como el emperador, por supuesto, tenía razón, debió el patriarca partir para el exilio (565). Si el decreto fue de hecho publicado oficialmente, es cosa que ignoramos. En todo caso su contenido se difundió con gran rapidez y suscitó descontento general, no sólo en Occidente, sino también en Oriente. Pero antes de que estallara completamente el nuevo conflicto, murió el emperador el 14 de noviembre de 565, sin que se hallase nadie que recogiera y ejecutara su último pensamiento.

Con Justiniano llega a su término una era de la historia de la Iglesia. Desde su propio enfoque político pudo ser consecuente su acción en el ámbito de la Iglesia; para la historia misma de la Iglesia comienza dicha acción ortodoxamente y con perspectivas de éxito, se desvía luego hacia formas «teopasquistas», para más tarde, hacia el año 536, dar francamente la sensación de fidelidad al papa. Pero a continuación el camino lleva a los Tres Capítulos,

12. R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Lovaina 1924.

13. M. Jugie, *L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète?*, ÉO 35 (1932) 399-404. Tentativas de salvar el honor de Justiniano: M. Anastos, *The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia*, DOP 6 (1951) 123-160.

y el emperador sacrifica una antigua, sobria y valiosa herencia teológica en aras de una política que en sí misma no tenía perspectiva alguna de éxito. El hecho de que grandes sectores de la Iglesia le siguieran por estos caminos peligrosamente superficiales ocasionó a la Iglesia un empobrecimiento teológico del que durante mucho tiempo no se pudo ya reponer, aun sin contar que todos aquellos avatares no dan demasiado buen testimonio de la firmeza teológica de los obispos. Era sobre todo digno de notarse el estilo con que el emperador imponía sus ideas. Su manera de manejar a su arbitrio el dogma y la fe, sin consideración con la autoridad docente de la Iglesia, no tenía precedentes en ningún emperador, como tampoco parece que ningún otro le siguiera por este camino, a excepción quizá de Manuel I en el siglo XII: prueba de que tal procedimiento no se puede derivar sin más de la idea bizantina del emperador, del «sacerdocio» imperial, etc. Podrá sorprender, pero en realidad Justiniano, así enfocado, no es ni siquiera típico del imperio bizantino, sino casi un caso singular y único. Cierto que su conducta estableció una especie de valores límite, que en Bizancio fueron siempre visibles de manera amenazadora.

XXVI. Los herederos de Justiniano
Monoenergetismo y monotelismo

FUENTES: *Akten der römischen Synode von 649:* MANSI, *Akten des ökum. Konzils von 680-81;* MANSI XI 190-922 (preparación de una edición crítica de los trabajos de ambos sínodos por la Academia de Ciencias de Baviera); *Theophanes Confessor,* ed. por C. DE BOOR (Leipzig 1883-85); *Nicephorus Patriarche,* ed. por C. DE BOOR (Leipzig 1880).

BIBLIOGRAFÍA: P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam sous les successeurs de Justinien I*er (París 1951); id., *Les successeurs de Justinien et le monophysisme: Chalkedon II 179-192;* M. JUGIE, *Monothélisme:* DThC X, 2, 2307-23; V. GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du monothélisme:* ÉO 27 (1928) 6-16 257-277; 28 (1929) 19-34 158-166 272-282, 29 (1930) 16-28; P. VERGHESE, *The Monothelete Controversy — a Historical Survey:* «Greek Orth. Theol. Review» 13 (1968) 196-211.

Si consta con bastante seguridad que la emperatriz Teodora influenció decisivamente la política eclesiástica de Justiniano y no menos decisivamente la entorpeció, no es inverosímil que

su sobrina Sofía, esposa del nuevo emperador Justino II (565-578), que hasta poco antes de su coronación parece haber simpatizado con los monofisitas, influyera de alguna manera para que el emperador, una vez que tomó las riendas del gobierno adoptara un rumbo favorable a los monofisitas. Los obispos monofisitas arrestados y desterrados pudieron regresar a la patria, se hicieron tentativas de arreglar mediante legados imperiales diferencias intramonofisitas, y finalmente Jacobo Baradeo fue invitado juntamente con hombres de primera fila de su Iglesia a una conferencia de unión en Constantinopla. Las conversaciones duraron muchos meses, aunque sin obtener resultados concretos. Así, Justino II hizo una nueva tentativa, como otrora el emperador Zenón, con un *Henótico* (567)[1] que constituía una reedición de las formulaciones de Zenón, condenaba los Tres Capítulos, amnistiaba a los monofisitas, sugería la rehabilitación de Severo y no mencionaba para nada el Calcedonense. Ni siquiera esto bastó para contentar a los monofisitas. En una conferencia que tuvo lugar en Calínico junto el Éufrates, un comisario imperial había recibido la misión de inducir a los obispos y a los monjes a aceptar el documento. Jacobo Baradeo y sus leales estaban dispuestos a aceptarlo con algunas puntualizaciones, pero los monjes en particular no quisieron oír hablar de una tentativa imperial de unión, con lo que el encuentro terminó con una estridente discordancia dentro del partido mismo. Entonces preparó el emperador una nueva redacción del edicto[2], que reconocía «la naturaleza una del Logos hecha carne» y hablaba de una distinción mental de las naturalezas, todavía sin hacer mención de Calcedonia, pero también sin insistir en la rehabilitación de Severo. El decreto debía ser impuesto por la fuerza, y el patriarca Juan Escolástico de Constantinopla (565-577) hizo todo lo posible para dejar libre curso a la violencia. Hubo arrestos y deportaciones en todas las regiones del país. Sólo amainó la persecución cuando Justino II fue perdiendo poco a poco la salud mental y tomó las riendas del gobierno Tiberio II (574), que, a la muerte de Justino, fue elevado al trono (578-582).

Los patriarcas, incluso Eutiquio, al que se llamó del destierro después de la muerte de Juan (577), intentaron llevar adelante la

1. Sobre el *Henótico* del emperador informa Evagrio HE v 4.
2 Evagrio, loc. cit

persecución, pero el emperador no quería verse mezclado en este asunto, y el mismo Eutiquio no tardó en verse envuelto en una doctrina sobre la resurrección de toda carne, que lo hizo sospechoso de herejía[3].

La política de Tiberio estaba sin duda influenciada también por la idea de no irritar a los árabes monofisitas de la importante frontera persa. Recibió solemnemente en Constantinopla a su filarca al-Mundir y dio algunos pasos para satisfacer sus exigencias de liberación de monofisitas perseguidos. Si luego, por insinuación de Mauricio, abandonó a al-Mundir, este paso fue dictado por otros motivos[4].

La política religiosa de Tiberio fue continuada por su sucesor Mauricio (582-602), que personalmente era calcedoniano sin género de duda. Bajo Focas (602-610), y en los primeros tiempos del gobierno de Heraclio (610-641), la gran irrupción de los persas, que ocuparon varias regiones de Asia Menor, de Siria y de Egipto, planteó tales problemas a la política de los emperadores, que les quedaba poco tiempo para las viejas querellas confesionales. Además, la ocupación persa sustrajo a los monofisitas, más o menos, al poder imperial. Los problemas volvieron a reaparecer cuando Heraclio, tras largas campañas, logró derrotar a los persas, aunque la cosa se había preparado ya de tiempo atrás. Los judíos, que, si bien no habían favorecido al avance de los persas, lo habían acogido con satisfacción, difícilmente podían esperar perdón. Las tropas imperiales no gastaron cumplidos con ellos, y la lucha culminó en la orden imperial de la conversión forzosa[5]. ¿Cómo se había de proceder con los monofisitas, es decir, no con una minoría, sino con la población de provincias enteras? Algunos de ellos, por ejemplo, los árabes gasánidas, a los cuales Mauricio, por recelos militares, había tratado sin contemplaciones, pondrían a los persas pocos obstáculos en el camino, y los persas parecen haber recompensado esta actitud. Miguel el Sirio refiere de aquel tiempo: «El recuerdo de los calcedonianos fue borrado desde el Éufrates hasta el Oriente.» ¿Podía el gobierno imperial seguir descuidando las tendencias separatistas de sirios y coptos heterodoxos?

---

3. Cf. Beck 380.
4. Cf. infra, p. 634.
5. F. DÖLGER, *Regesten der byzantinischen Kaiserurkunden*, n. 206.

Heraclio pensó en poner remedio a la situación y de nuevo lo buscó en la unión eclesiástica. En ello tuvo como leal y noble auxiliar al patriarca Sergio[6] (610-638), que en política eclesiástica distaba mucho de querer pescar en río revuelto. Hacerle pagar a él lo que no se quiere cargar en la cuenta al papa Honorio, es una de las faltas de tacto en la historia de la Iglesia. Si la laguna del concilio de Calcedonia había consistido en haber destacado poco claramente la unidad por fijarse demasiado en la dualidad, aunque, por otro lado, no se podía ya renunciar a las dos naturalezas en Cristo, mientras que el concepto de persona seguía siendo algo incoloro, impreciso, se podía buscar la unidad en la voluntad y en la acción de Cristo. Ya en algunos teólogos neocalcedonianos se hallan fórmulas que apuntan en Cristo a la μία ἐνέργεια, es decir, a la única virtud operativa divina[7]. Esta fórmula pareció muy prometedora al patriarca, que no tardó en tratar de compilar un florilegio patrístico que podía multiplicar los testimonios en este sentido. En este particular parece haber puesto Sergio especial confianza en el obispo Teodoro de Farán, de cuya fidelidad a Calcedonia nadie dudaba; pero también en el obispo Ciro de Fasis[8], que luego, en 631, fue designado por el emperador patriarca de la Iglesia imperial de Alejandría. Ciro estaba dispuesto a plasmar con estas ideas aquellas fórmulas que se habían de proponer a la opinión pública cristiana como base de una fe común. En nueve proposiciones que tenían como contenido el fruto de la teología neocalcedoniana, es decir, la conciliación entre Cirilo y el concilio de 451, fue proclamado solemnemente en Alejandría el 3 de junio de 633 el «pacto»[9] cuya pieza central era la doctrina del uno y mismo Cristo, que opera lo divino y lo humano «con la energía una, humanodivina» (θεανδρινῇ ἐνεργείᾳ), término sobre el que se podía invocar la autoridad «nada sospechosa» del Pseudoareopagita. Los monofisitas triunfaron: «Ya no tenemos necesidad de dirigirnos al Calcedonense: él viene a nosotros.»

---

6. Grumel Reg, n. 279-292; J.L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972.
7. Sobre esto, especialmente W. ELERT, *Der Ausgang der altchristlichen Christologie*, Berlín 1957.
8. Beck 431.
9. Hefele-Leclercq III, 1, 333-343.

Ahora bien, la oposición no se hizo esperar. El monje Sofronio, que poco después fue patriarca de Jerusalén (634-638), protestó contra la fórmula de unión. Para él contaba el principio aristotélico, según el cual la energía y la consiguiente operación dimana de la naturaleza, y por tanto había que admitir en Cristo dos energías, dos operaciones. Se trasladó a Constantinopla para encontrarse con el patriarca Sergio, y es significativo que éste estuviese dispuesto a negociar. Convinieron en que en adelante sería conveniente no hablar en absoluto de operaciones, sino del Cristo uno operante (εἷς καὶ αὐτὸς ἐνεργῶν) o, con otras palabras, habría que subrayar el operante uno, y no mencionar capacidades operativas o actividad. Sofronio abandonó la idea de las dos operaciones sin duda porque no podía aducir pasajes de los padres que confirmaran el uso de esta fórmula. En todo caso se atuvo al acuerdo con el patriarca, aunque en su encíclica [10] no deja la menor duda de que teoréticamente a dos naturalezas siguen dos capacidades operativas. El patriarca Sergio por su parte publicó entonces un *Iudicatum* [11], que renunciaba también a la fórmula abstracta de una sola operación en favor de la fórmula concreta y personal del Cristo uno operante. Incluso Máximo el Confesor consideró más tarde la fórmula como una buena solución. De todos modos, para los monofisitas debió de carecer de interés, pues con ello volvía a soslayarse el problema de si se trataba de una o de dos naturalezas. Sergio expuso el contenido y la tendencia de su decisión doctrinal en un escrito al papa Honorio [12]. El papa se mostró de acuerdo en que no se hablase de dos operaciones; esto, decía, no había sucedido hasta entonces y sólo podía crear una confusión terminológica. Aceptó la fórmula del patriarca y sacó de ella la conclusión de que era conveniente hablar de una voluntad *(una voluntas)* en Cristo [13]. Para defender al papa no es necesario recurrir a sofismas. Él cita las palabras de Jesús: «No he venido para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió», y estas otras: «No se haga mi voluntad, sino la tuya»,

---

10. Mansi XI 461-510.

11. Mansi XI 533 C-E. V. GRUMEL, ÉO 27 (1928) 13 conjeturas 536 E- 537 A. Cf., sin embargo, id., *Regest* 287.

12. Mansi XI 529-537.

13. Mansi XI 537-544. Cf. P. GALTIER, *La première lettre du pape Honorius*, Gr 29 (1948) 42-61.

y así reconoce de alguna manera una radical facultad volitiva humana en Cristo. Si luego habla de *una voluntas*, se refiere a ojos vistas, no a esta facultad radical, sino en cada caso al respectivo acto concreto de voluntad, que viene determinado por la voluntad divina y sólo por ésta. Lo fatal fue que se volviera a emplear precisamente en lugar de un verbo (querer) un substantivo no explicado, que podía entenderse no sólo como facultad radical, sino también como un *arbitrium*, como el acto volitivo concreto y definitivo.

Sergio quedó encantado por la ayuda adicional que le ofrecía el papa. Y como el papa prefería la fórmula *una voluntas*, el patriarca se mostró dispuesto a ponerla en lugar de la fórmula, que en todo caso había sido ya abandonada, μία ἐνέργεια; en griego se dice ἓν θέλημα. Logró ganar al emperador para que promulgase un decreto, y todavía en el año de la muerte del patriarca y del papa (638) apareció la *Ectesis*[14] de Heraclio, en la que se formulaba la prohibición de hablar de una o de dos operaciones, y en cambio se decretaba la única voluntad en Cristo como fórmula de fe, explicada a su vez en el sentido de que Cristo en la carne no quiso nunca nada separadamente de la voluntad del Logos o contra ésta, o sea, que θέλημα no se interpreta como una facultad teorética, sino como un querer actual. Lo que aquí fallaba no era la teología, sino la terminología.

Máximo el Confesor, que había estado un tiempo al servicio de Heraclio, luego se había hecho monje y más tarde, huyendo de los persas, pasó a África y se reveló como el hombre que estaba a la altura de las dificultades lingüísticas de índole filosófica. Tras un largo período de preparación, en el que no tomó partido definitivamente, hacia el año 640 intervino enérgicamente en la disputa[15]. Para él θέλημα φυσικόν es una facultad radical que pertenece a la naturaleza; y puesto que él era un adepto entusiasta del Calcedonense, era por tanto dioteleta. Se ve en la obligación, pues, de rechazar la fórmula del papa Honorio y de la *Ectesis;* cierto que interpreta al papa ortodoxamente, mientras que no lo hace

14. Mansi x 992-997, además el decreto sinodal, loc. cit. 1000-1001, en forma fragmentaria.

15. Cf. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-Liste of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952.

así con el término griego. Otro es el caso del θέλημα «gnómico», que se identifica con el *arbitrium* y es propiedad de la persona, y que sólo puede ser uno en Cristo, pues éste subsiste en la persona divina.

Lo deplorable de las subsiguientes discusiones estuvo en que se prestó demasiado poca atención a esta distinción salvadora, aunque sin duda también en que Máximo la exigía con demasiado rigor, de forma que en cualquiera que hablase de un θέλημα sin distinción, suponía que se refería a la facultad física en cuanto tal. Así pues, mientras que en la parte oriental del imperio asomaba aquí y allá la voluntad de unión sobre la base de la *Ectesis*, en el África bizantina surgió un foco de resistencia contra la política imperial. En vista de la situación, el emperador Constante II (641-668) decidió dictar una nueva disposición. Su *Tipo*[16] del año 648 prohibió toda clase de discusión sobre una o dos operaciones, sobre una o dos voluntades, y derogó la *Ectesis*. Naturalmente, tal prohibición no tenía la menor probabilidad de ser observada. Máximo se dirigió por fin a Roma, donde el nuevo papa, Martín I, mostró la mayor comprensión con sus razonamientos. Así, en 649 se celebró el concilio Lateranense, que estuvo totalmente influenciado por las ideas de Máximo. Los padres conciliares reprobaron tanto la *Ectesis* de Heraclio como el *Tipo* de Constante. Definieron la doctrina de las dos voluntades en Cristo y excomulgaron a Sergio, a su sucesor Pirro y a Ciro de Fasis, como si entonces fueran ya cosa corriente las distinciones de Máximo. El que exceptuaran del anatema a Honorio sólo se explicó en el fondo en razón de las ideas que se tenían del papado. El emperador Constante reaccionó con la mayor violencia. Hizo que el papa Martín fuese trasladado de Roma a Constantinopla (653). Se le hizo un proceso de alta traición, sin duda porque el exarca de Ravena, que era quien debería haberle arrestado, ya el año 650, se había hecho aclamar como antiemperador en Roma y había dado lugar a un entendimiento con el papa Martín, que a buen seguro debió estar precedido de un reconocimiento tácito de la usurpación por el papa. De todos modos, ahora no se habló ya de la razón primigenia del arresto, y toda tentativa del emperador de hacer que en el

16. Mansi x 1029-1032.

proceso se ventilara la cuestión del *Tipo* y de la disputa monoteleta, fue rechazada por el tribunal. Al fin el papa fue condenado a muerte por delito de alta traición, pena que se le conmutó por la de destierro, en el que el papa murió en 655.

En 653 logró la policía imperial detener también a Máximo y trasladarlo a Constantinopla, donde fue igualmente condenado por delito de alta traición. Parece ser que su amistad con el exarca de Cartago, Gregorio, que por entonces se había hecho proclamar también emperador, tuvo para él fatales consecuencias. Máximo, mutilado de manos y lengua, murió en el destierro el año 662. Con esto quedaba ya atrás el punto culminante de la controversia. Constante II hizo todavía la tentativa de hacer sentir personalmente su autoridad en Occidente, pero fue asesinado en Sicilia el año 668.

Le sucedió Constantino IV (668-685), que no tenía el menor interés en continuar una disputa que había terminado sin resultado alguno. No se podía pensar en ganar a los monofisitas. La mayor parte de ellos hacía ya mucho tiempo que no estaban bajo la soberanía bizantina y no había esperanza de recobrar las provincias orientales perdidas. África, que durante largo tiempo había sido el centro de la oposición, había perdido con Máximo su adalid y además, precisamente entonces, cayó también en manos del islam. La nueva orientación de la política de Bizancio, que daba gran importancia a la Italia bizantina, hizo que pareciera oportuno separar al papa de una oposición que podía resultar peligrosa para el imperio. Así, en vista de que el papa Agatón había podido celebrar ya el año 680 un sínodo preparatorio con 125 obispos, que siguiendo el espíritu del sínodo de 649 había condenado el monotelismo, se reunió en Constantinopla en 680-681 el VI concilio ecuménico, bajo la presidencia del emperador mismo. A los padres conciliares les fue presentada una carta del papa [17], que indicaba el camino a seguir. Casi todos los obispos se adhirieron al decreto pontificio. Sólo seis hicieron excepción, entre ellos el patriarca Macario de Antioquía, que parece haber sido el único representante de talla de la doctrina de Sergio. Contra todos ellos se pronunció el anatema que nuevamente fue extendido a Teodoro de Farán, a Ciro de Fasis, a los patriarcas Sergio y

17. MPG 87, 1161ss.

Pirro y, finalmente, incluso al papa Honorio. Lo que con ello se condenaba era una terminología que por entonces podía considerarse ya anticuada. Históricamente, apenas si estaban justificados los juicios, como lo da todavía a entender la declaración del patriarca Macario en el sínodo. La definición misma del sínodo habla de dos facultades volitivas físicas en Cristo, cuyas tendencias no se contradicen, puesto que la voluntad humana está en todo subordinada a la omnipotente voluntad divina [18]. La condenación de los obispos recalcitrantes no originó cisma alguno. El acto estaba cerrado y a nadie le apetecía volver sobre lo mismo; se había eliminado una cuestión que hacía tiempo que había perdido su sentido en la política eclesiástica. Una vez que los monofisitas en términos generales no pertenecían ya al imperio, todas las controversias habían perdido su trasfondo peligroso; la ortodoxia se recogió en sí misma; Bizancio se había hecho más pequeña.

Es simplemente episódico que en los años 711-713 el emperador Filípico Bardanes rechazara con un edicto imperial las conclusiones del VI concilio ecuménico y declarara el monotelismo como la única doctrina permitida en la Iglesia. Con su derrocamiento se acabó el tumulto. Y cuando más tarde la disputa iconoclasta viene introducida por carriles cristológicos, cierto que no se pueden ganar afinidades conceptuales, pero la cristología ortodoxa, en el sentido estricto de la palabra, había quedado ultimada en el VI concilio ecuménico para todos los siglos bizantinos. La victoria fue precaria, pues exigió el sacrificio de demasiadas cosas buenas; pero, por lo demás, una dogmática cada vez más esquematizada no percibía estas pérdidas, y algunas cosas, que anteriormente habían pasado por monofisitas, volvían a ser ortodoxas gracias a los neocalcedonianos o habían entrado en el patrimonio de la religiosidad. El monofisismo y el monotelismo podían considerarse vencidos, pero parte de sus intereses religiosos hacía tiempo que estaban ya a seguro en la ortodoxia.

---

18. Hefele-Leclercq III 472-538; K. HIRSCH, *Papst Honorius und das VI. allgemeine Konzil.* Temario de la 57.ª Conferencia de Filosofía de Salzburgo 1929, Baden 1929, p. 157-179; J. RISSBERGER, *Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien,* Roma 1940 (tesis doctoral impresa en parte).

XXVII. La aparición de las iglesias nacionales en los territorios fronterizos del Imperio bizantino

BIBLIOGRAFÍA: L. DUCHESNE, *Les églises séparées* (París 1896); K. LÜBECK, *Die christliche Kirche des Orients* (Kempten 1911); A. FORTESCUE, *The Lesser Eastern Churches* (Londres 1913); J.B. KIDD, *The Church of Eastern Christendom from 451 to the Present Time* (Londres 1927); F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (Munich 1937); D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East* II (Milwaukee 1946); W. DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* (Wurzburgo 1951); R. JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux* (París [5]1956); W. DE VRIES, *Die orientalischen Kirchen* (Wurzburgo 1960); B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen: Hdb. der Orientalistik* I, 8, 2 (Leiden 1961) 120-324; *I patriarcati orientali nel primo millennio:* Orientalia christiana analecta» 181 (Roma 1968).

La Iglesia de los nestorianos: G.P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals,* 2 tomos (Londres 1852); J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide* (224-632) (París 1904); W.A. WIGRAM, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (Londres 1910); E. AMANN - E. TISSERANT, *L'église nestorienne:* DThC *XI, 1, 157-223;* A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhague 1936); A.K. ARBANITES, *Ἱστορία τῆς ἀσσυριακῆς νεστοριανικῆς ἐκκλησίας* Atenas 1968).

La Iglesia copta: J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums* (Leipzig 1903); J. MASPÉRO, Histoire *des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)* (París 1923); A. VLIEGER, *The Origin and Early History of the Coptic Church* (Lausanne 1900); M. JUGIE, *Monophysisme (église copte):* DThC X, 2251-2306; CHR. PAPADOPULOS, *Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας* (Alejandría 1934); A. BÖHLIG, *Ägypten und Byzanz bis zur arabischen Zeit* (Munich 1953); C.D.G. MÜLLER, *Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch:* ZKG 75 (1964) 271-308; E.L. BUTCHER, *The Story of the Church of Egypt* (Londres 1897); D. MÜLLER, *Aufbau und Entwicklung der koptischen Kirche nach Chalkedon:* «Kyrios» 10 (1970) 202-210.

Las iglesias jacobitas: W.A. WIGRAM, *The Separation of the Monophysites* (Londres 1923); M. JUGIE, *Église syrienne monophysite:* DThC X, 2216-51; E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle* (Lovaina 1951); A. VAN ROEY, *Les débuts de l'église jacobite: Chalkedon* II, 339-360; W. HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen* (Wiesbaden 1966); A. VÖÖBUS, *The Origin of the Monophysite Church in Syria:* CH 42 (1973) 17-26; W.H.C. FREND, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy. The Heritage of the early Church. Ess. in hon. of G.V. Florovsky* (Roma 1973) 261-275.

La Iglesia de los armenios: F. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie* (París 1900); id., *Arménie* DHGE IV (1925) 290-391; R. GROUSSET, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071* (París 1947); A. TER-MIKELIAN, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom IV. bis zum XIII. Jh.* (Leipzig 1892); E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jh.* (Leipzig 1904); M. ORMANIAN - A. POLADIAN, *The Church of Armenia* (Londres 1955).

La Iglesia nestoriana

El problema teológico del llamado nestorianismo había sido zanjado en el concilio de Éfeso de 431. Para el mundo de la ortodoxia fue el V concilio de Constantinopla (553) el que, con la condenación de los Tres Capítulos, sacó las últimas consecuencias, en parte innecesarias, y en todo caso incluso dogmáticamente peligrosas. La decisión de Éfeso no habría quizá conducido a la escisión y formación de una Iglesia aparte, si con Nestorio no se hubiese condenado también al gran teólogo de la Iglesia siria, Teodoro de Mopsuestía, cabeza de una escuela exegética que, para el ámbito sirio oriental, gozaba de valor canónico y cuyas doctrinas se habían aclimatado en la escuela de teólogos de Edesa, uno de los establecimientos docentes más señeros en la cristiandad[1]. Cierto que el obispo de la ciudad de Edesa, Rabula, había intentado con todos los medios hacer triunfar las decisiones de Éfeso y la unión de 433, pero Ibas, cabeza de la escuela de Edesa, se mantuvo en la oposición, por lo cual el obispo lo expulsó finalmente de la escuela. Pero Rabula murió en 435, y los seguidores del maestro expulsado eran tan numerosos que Ibas pudo ser elegido como sucesor. Calificarlo de nestoriano presupone una cierta arbitrariedad. Lo que él no quería era que la terminología alejandrina impregnada de cierto entusiasmo cristológico suplantara a la sobriedad antioquena. Ibas tuvo bastante que soportar durante su episcopado. El latrocinio de Éfeso de 449 lo depuso; Calcedonia volvió a rehabilitarlo. Murió en 457. Le siguió un metropolita que intentó imponer estrictamente el Calcedonense. No podía en modo alguno soportar la oposición de la escuela; así, el jefe de ésta, Narsés, que había sido nombrado por Ibas, hubo de abandonar el

1. E.R. HAYES, *L'école d'Édesse*, París 1930.

campo. Ya en 433, cuando se había logrado la fórmula de unión, diferentes obispos del sector antioqueno que no querían aceptar este compromiso, se habían trasladado a Persia. También un discípulo de Ibas, por nombre Bar Sauma († antes de 496), condenado por el «latrocinio de Éfeso», los había seguido y fue nombrado obispo de Nisíbide. A él se dirigió entonces Narsés, y ambos fundaron allí, como retoño de la escuela de Edesa, la «escuela de los persas», en la que el nestorianismo halló un nuevo hogar[2]. Con esta fuga de Narsés puede decirse que el nestorianismo, en cuanto denominación con capacidad de desarrollarse como confesión, había representado su último acto en el imperio bizantino. En cambio halló un hogar en el imperio persa, donde se desarrolló como «Iglesia nacional» cristiana. La escuela de Nisíbide halló enorme aceptación; la organización era excelente y los medios, abundantes, de modo que aquí se pudieron formar generaciones de teólogos y clérigos que proporcionaron a la Iglesia persa su mejor armazón y la ayudaron a superar los peligros de su posición aislada en las fronteras de la Iglesia universal. Bar Sauma mismo era uno de los más enérgicos representantes y defensores de la Iglesia nacional. Fue un infatigable misionero, combatió el avance de los monofisitas y de los mesalianos[3], acertó a estar en buenas relaciones con el gran rey de Persia y se ingenió para utilizar todos los medios que pudieran servir a sus ideas. Que el nestorianismo hallara tan fácilmente el camino para introducirse en la Iglesia persa dependió sin duda de la circunstancia de que la escuela de Edesa había sido ya algo así como una escuela de los persas, es decir, que muchos de los alumnos de esta escuela, después de terminar sus estudios, hacía tiempo que habían propagado sus ideas en Persia; pero también el hecho de que la Iglesia de Persia, que ya en un sínodo de 424 había podido declararse enérgicamente por su autonomía, es decir, por su independencia de

2. A. Vööbus, *Un vestige d'une lettre de Narsai et son importance historique*, OrSyr 9 (1964) 515-523 data la fundación en 471; la escuela de Edesa fue cerrada en 489, y los adversarios de la ortodoxia emigraron a Nisíbide. Cf. también J.-B. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts*, JA serie IX 8 (1896) 43-93; A. Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Estocolmo 1962; id., *Abraham de Bet Rabban and his Rôle in the Hermeneutic Traditions of the School of Nisibis*, HThR 58 (1965) 203-214.

3. A. Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'église perse*, Pinneberg 1947.

Antioquía, pudiera desarrollar en el nestorianismo algo así como una seguridad teológica de sí misma, frente a Siria occidental y al imperio bizantino.

A la cabeza de esta Iglesia persa hubo, por lo menos desde comienzos del siglo V, un «gran metropolita», llamado también χαθολικός ἐπίσκοπος, con sede en la doble ciudad del Tigris, Seleucia-Ctesifonte[4]. Pronto alcanzó la categoría de patriarca: le incumbía determinar las fechas de los grandes tiempos festivos, convocar sínodos y llamar a sí cada dos años a los obispos. En algunas ocasiones los sínodos ampliaron sus facultades: intervino entonces en la división de las diócesis, e incluso parece haber nombrado obispos; con todo, también hubo casos en los que se procuraba nombrar un comité, cuando se trataba de asuntos de mayor importancia; entonces debía atenerse a su decisión. Pero en general regía en forma monocrática; así, no sin razón lo designa el sínodo de 424 como «nuestro Pedro». En el siglo VI se dejan notar brechas en esta jurisdicción y jerarquía cerrada, cuando el rey de los persas conquista Antioquía el año 540 y deporta a su reino grandes sectores de la población de la ciudad. Los asentó en una ciudad propia en la proximidad de Ctesifonte, llamada Nueva Antioquía o Romagyris (Rumagan). La nueva población debió de ser, si no monofisita, por lo menos en ningún caso nestoriana, y pronto se hizo notar en estos círculos una propaganda antinestoriana. Ahora bien, en términos generales no logró el patriarca de Antioquía extender su jurisdicción sobre Persia, a pesar de contar con este punto de apoyo. Esta posibilidad de jurisdicción antioquena tuvo una nueva oportunidad en los siglos X y XI, pero bajo muy diferentes presupuestos históricos.

Los *katholikoi* fueron alcanzando gradualmente una posición que no difería de la de los patriarcas bizantinos. Los grandes reyes ejercieron influjo en su elección y, a lo que parece, se reservaron también ocasionalmente su confirmación y nombramiento. A su vez, los patriarcas alcanzaron un elevado rango cortesano y no raras veces fueron utilizados para misiones del Estado, por ejem-

---

4. W. DE VRIES, *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?*, Mélanges E. Tisserant III, Vaticano 1964, p. 429-450; W.M. MACOMBER, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesiphon: I patriarcati orientali nel primo millenio*, Roma 1968, p. 179-200.

plo, para embajadas a Bizancio, etc. El rey les prestaba en ciertos momentos su *brachium saeculare,* cuando se trataba de perseguir a herejes o de liquidar con energía sus asuntos eclesiásticos internos.

Los *katholikoi* más destacados de los siglos V y VI fueron Babai II († 502) y Aba Mar I († 552). El primero gobernó en un período de paz entre Bizancio y Persia, con lo cual el latente monofisismo promovido por el emperador Anastasio tuvo también la posibilidad de misionar en Persia. Babai hizo todo lo posible para mantener pura su Iglesia, pero el influjo del emperador bizantino sobre el gran rey fue lo suficientemente marcado como para impedir que la persecución de los monofisitas fuese demasiado dura. Aba Mar era un convertido del mazdeísmo, religión del Estado persa, y, como tal, especialmente sospechoso y expuesto a las persecuciones por parte del sacerdocio del reino. Antes de su consagración había emprendido grandes viajes también al imperio bizantino y ahora trató de consolidar las bases canónicas de su Iglesia. A este objeto no tuvo reparo en incorporar también a las colecciones jurídicas de su Iglesia los cánones del concilio de Calcedonia, en la medida en que le parecieron poder servir a su objeto. Fundó nuevas diócesis, y junto a la escuela de Nisíbide, surgió una escuela propia en Seleucia, cuya importancia se echa de ver por la circunstancia de que podía a veces intervenir en la elección del *katholikos.* La actividad del Aba Mar fue tanto más apreciada cuanto que se desarrolló en un período, en el que el rey Cosroes I imponía al cristianismo en su reino restricciones nada insignificantes. Finalmente, el mismo Aba Mar cayó víctima de la persecución. A duras penas pudo librarse de la muerte y tuvo que ir al exilio, desde donde con entereza de ánimo trató de seguir rigiendo su Iglesia. Murió en 552 poco después de habérsele levantado la pena. Su sucesor fue un médico de cabecera de Cosroes, lo cual es un indicio curioso de la situación. La posición del nuevo *katholikos* era por tanto mucho mejor que la de su predecesor, aunque abusó de ella autocráticamente. Bajo Cosroes II (590-628) los cristianos vivieron un largo período de paz. El rey estaba bajo el influjo de su esposa cristiana Shirin, pero más importante era sin duda el hecho de deber el trono al emperador bizantino, Mauricio. Tras el derrocamiento de este emperador, Cosroes se constituyó en su vengador frente al emperador

Focas, lo que dio lugar a la gran guerra bizantino-persa, que terminó con el derrumbamiento de la dominación sasánida.

Cuanto más se extendía la guerra, tanto más precaria se hacía la situación de los cristianos nestorianos. Se les consideraba a todas luces auxiliares potenciales de los griegos; así, ya en 608 prohibió Cosroes la elección de un nuevo *katholikos*, y la Iglesia quedó sin cabeza suprema hasta el año 628. Uno de los teólogos más importantes de la Iglesia, Babai el Grande, fue el que en este tiempo, constituido algo así como en abad general de los monasterios del norte de Persia, tuvo la oportunidad de asumir la dirección efectiva de la Iglesia y preservarla de lo peor.

Las dificultades crecían a medida que más territorios bizantinos caían bajo el dominio persa. La población de Siria y de Egipto era en gran parte monofisita. Perseguidos como monofisitas por el gobierno central del imperio, opusieron probablemente sólo escasa resistencia a la ocupación persa, con lo cual se granjearon simpatías entre los ocupantes. Así se inició en Persia una nueva ola de misión y de propaganda de los monofisitas frente a sus antípodas, los nestorianos, y hasta hubo un momento en el que pareció que iban a lograr apoderarse del catolicismo. En estas circunstancias los obispos persas prefirieron renunciar a la provisión de este puesto. Sólo en 628, cuando Cosroes II fue derribado por su hijo con la ayuda de un persa nestoriano, tuvieron los nestorianos un nuevo respiro; eligieron por nuevo *katholikos* a Babai, que tenía muy merecido el cargo, pero renunció a él. Su puesto fue ocupado por Ishar Yahb (628-644 ó 646). Los años de su gobierno vieron el fin de la dominación sasánida y la paz forzada con Bizancio, en cuya conclusión participó él como delegado oficial. También asistieron a la agresión del islam contra el reino persa y consiguientemente a la apertura de una nueva época para su Iglesia.

La vida interior de esta Iglesia en el tiempo que hemos descrito está marcada en gran parte por la elaboración de las bases canónicas y el desarrollo de la organización. Una serie de sínodos se dedicó a este cometido, procurando en cada caso adaptar las prescripciones jurídicas al curso de los tiempos. Todavía más importante fue el enfrentamiento con los agresivos monofisitas, que no sólo lograron ganar para sí cierto número de monasterios,

sino también crear una sede episcopal en Tagrit[5], que fue el centro de sus esfuerzos. Los nestorianos, que en realidad no eran Iglesia del imperio en el sentido de la Iglesia bizantina, sino una confesión tolerada, no raras veces promovida, aunque también ocasionalmente perseguida, se vieron forzados a la defensiva. Podía suceder que ante el gran rey mazdeísta se entablaran diálogos religiosos con los monofisitas; pero de ellos, como de todas las empresas de este género, no sacaba provecho ninguna de las partes. En la Iglesia nestoriana se formaron incluso grupos que tenían por factible una cierta unión con la ortodoxia bizantina, que al fin y al cabo también perseguía a los monofisitas. Cierto que estos dos grupos no tardaron en caer entre dos fuegos, puesto que esta ortodoxia bizantina había en definitiva condenado bajo Justiniano precisamente al padre espiritual de la Iglesia persa, Teodoro de Mopsuestia. Así, todos estos empeños no tuvieron resultado alguno; la Iglesia persa decidió, pues, en el sínodo del año 612, hacer suya oficialmente la fórmula de fe nestoriana de Babai el Grande[6]. Se trata de una proposición que, trasladada al griego, podría coincidir con la doctrina de las dos naturalezas (φύσεις) y dos ὑποστάσεις en Cristo, pero un solo πρόσωπον. Una interpretación precisa concluirá que aquí ὑπόστασις significa la existencia completa, en cada caso, de todos los elementos característicos de una naturaleza, tanto de la divina como de la humana, mientras que por πρόσωπον se habría de entender la efectiva manifestación histórica global. Con otras palabras: una fórmula que sólo coincide de forma aproximada con los respectivos términos griegos con que se podría traducir, y por tanto deja campo libre a la interpretación; una fórmula que tanto podría interpretarse en estricto sentido nestoriano como quizá incluso en un aproximativo sentido calcedoniano.

Después de la derrota de los persas por Heraclio, con ocasión de la conclusión de la paz, se entablaron también diálogos religiosos con la intención de unir ambas Iglesias. Conforme a esto, el *katholikos* propuso una profesión de fe que los interlocutores

5. J.M. Fiey, *Tagrit, esquisse d'histoire chrétienne*, OrSyr 8 (1963) 289-342.

6. K. de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon:* Chalkedon I 603-635; F.W. Macomber, *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon, A.D. 486:* OrChrP 24 (1958) 142-154; V. Grumel, *Un théologien nestorien, Babai le Grand,* ÉO 22 (1923) 153-181 257-280.

ortodoxos consideraron conforme con la fe. Así pues, la fórmula de la Iglesia nestoriana fue interpretada en el sentido del concilio de Calcedonia. Ahora bien, ni el emperador Heraclio ni el *katholikos* pudieron hacer aceptable y creíble a sus Iglesias su idea de una coincidencia en la fe. Una evolución eclesiástica y política que durante 200 años había transcurrido por caminos tan divergentes, había levantado barreras demasiado altas. Los obispos nestorianos no estaban dispuestos a aceptar la condenación de Teodoro ni asimilar el término de Madre de Dios.

Así, la Iglesia nestoriana se veía empujada hacia una vida propia que la encapsulaba con respecto a todo el Occidente, o sea con respecto a Europa y al ámbito de Asia Menor. En consecuencia, el enorme impulso misionero que distingue a esta Iglesia, contrariamente a la Iglesia ortodoxa de la primitiva época bizantina, tiende cada vez más hacia el Oriente[7]. En este tiempo se inicia aquella grandiosa actividad misionera que alcanzará luego su punto culminante en la edad media. Ya en el siglo VI llegaron misioneros nestorianos hasta los bordes occidentales de la India (Malabar); Cosmas, el viajero de la India, los descubre en la isla de Socotra, entre la costa sudarábiga y la africana, y en la isla de Ceilán. También en la región tibetana se remonta probablemente la misión nestoriana hasta mediados del siglo VII; a este tiempo alcanzan asimismo las primeras huellas de los nestorianos en territorio chino. Los representantes de esta misión eran en primerísima línea los monjes. Los comienzos del monacato persa[8] se han de buscar sin duda en la región de Nisíbide, desde donde luego se extendió poderosamente. Se cree que el organizador fue Abraham de Kashkar († 586).

Aunque luego esta Iglesia, desde mediados del siglo VII, cayó bajo la dominación islámica, no acarreó para ella modificaciones decisivas. Cierto que entonces tanto los monofisitas como los nestorianos se hallaron bajo una soberanía secular, el califato.

---

7. F. NAU, *L'expansion nestorienne en Asie*, París 1914; A. MINGANA, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East*, BJRL 9 (1925) 297-371; J. STEWART, *Nestorian Missionary Enterprise*, Cambridge 1928; J. DAUVILLIER, *L'expansion de l'église syrienne en Asie centrale et en extrême orient*, OrSyr 1 (1956) 76-87; C. HENDRIKS, *L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien*, PrOrChr 10 (1960) 3-25 97-113.

8. A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, 2 vols., Lovaina 1958-60, especialmente vol. 1.

Pero los califas parecen haber puesto empeño en dejar de alguna manera a cada confesión su statu quo, de modo que la Iglesia nestoriana pudo desarrollarse con relativa tranquilidad. Si bien el *katholikos* y algunos otros cristianos nestorianos disfrutaron de altas dignidades y cargos bajo la soberanía persa, en general los nestorianos eran en Persia ciudadanos de segunda clase, de modo que el sistema de gobierno islámico no aportó innovaciones.

La Iglesia copta

Si a la Iglesia copta, en cuanto confesión cristiana no ortodoxa en el sentido de la posterior Iglesia imperial bizantina, se le quiere asignar forzosamente una fecha de nacimiento, se podría citar el año 536, cuando el emperador Justiniano, bajo el influjo del papa y con la atención puesta en sus planes de guerra en Italia, dio por finalizada su política en favor de los monofisitas, permitió que fuera depuesto el patriarca de la capital del imperio, Antimo, y desterró de Constantinopla a Severo de Antioquía. Por supuesto, el período de incubación comienza en el año 451, con la resistencia que entonces se inicia contra las decisiones del concilio de Calcedonia. Timoteo Eluro y en parte Pedro Mongo representan las etapas más importantes; la acción de un Severo, de un Juliano de Halicarnaso y de análogas figuras, consolida en el interior lo que la dirección de la Iglesia de Alejandría impone o trata de imponer frente a Bizancio. Entonces, el año 536, citó Justiniano también al patriarca alejandrino Teodosio a Constantinopla, para exigirle la sumisión a las decisiones del sínodo de 536 (condenación de Severo, etc.). Teodosio se negó a suscribirlas y fue desterrado. Cierto que, como también algún otro monofisita, vino a dar en un palacio de la emperatriz Teodora, donde en el círculo de monjes y clérigos de análogos sentimientos tuvo suficiente campo de acción para velar mediante tratados dogmáticos y escritos pastorales sobre la fe de su grey en Egipto hasta su muerte el año 566. Pudo desempeñar esta tarea con tanta mayor eficacia, cuanto que la central del imperio tuvo muy poca suerte con el patriarca ortodoxo que había sido impuesto por la fuerza en Alejandría; Paulo hubo de ser depuesto en 542 por un tribunal imperial en el sínodo de Gaza. Su sucesor Zoilo se negó a seguir la política

imperial en la disputa sobre los Tres Capítulos, y así perdió su sede en 551. Juan II (569-579) no gozó ni siquiera del reconocimiento de todos sus colegas ortodoxos. De todas formas, estas tristes condiciones no aliviaron la suerte de los coptos perseguidos. El patriarca imperial Apolinario llegó en 551 a Alejandría con poderes de gobernador y de alto comisario y gobernó con increíble violencia. Confiscó todas las iglesias coptas, es decir, monofisitas, y negó a los clérigos monofisitas incluso el acceso a la ciudad. Añádase a esto que los mismos monofisitas estaban desunidos entre sí. Había el fuerte grupo de los partidarios de Juliano de Halicarnaso, llamados generalmente gayanitas[9] —por el nombre de uno de sus primeros propugnadores—, había los partidarios de la línea media de Severo, luego los triteístas[10], entre los que se incluye también el conocido filósofo Juan Filopón, y todavía bastantes más. De haber sido posible, hubiera habido tantos patriarcas como grupos. En el fondo, la unidad de la Iglesia estribaba en el pueblo y en el monacato especialmente apreciado en el pueblo. Las figuras verdaderamente religiosas del monaquismo eran monofisitas, porque estaban convencidos de que sólo esta confesión garantizaba la salvación por el Logos encarnado, y les interesaba más el ardor de esta fe y la pureza de la vida correspondiente a ella, que las distinciones eruditas de los jefes de escuelas. El representante más señalado de esta corriente es sin duda el abad Shenute de Atripe[11], superior del «monasterio blanco» en el Alto Egipto, que, por cierto, había muerto ya en 451.

Después de la muerte en 566, del patriarca alejandrino Teodosio, residente en Constantinopla, que, aunque no sin discusión, había sido algo así como patriarca ecuménico de los monofisitas, no fue posible durante largo tiempo hallarle sucesor en Egipto[12]. Jacobo Baradeo, metropolita «ecuménico» de los monofisitas sirios, había tratado, todavía en vida del alejandrino, de nombrar un lugarteniente para Egipto, pero su iniciativa no encontró eco en el país. Con otras palabras, entonces se dividieron entre sí jacobitas

---

9. M. JUGIE, *La controverse gaianite*, DThC IV 1002-23.

10. J. LEBRETON, *Le trithéisme*, DThC XV 1860ss.

11. J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums*, Leipzig 1923.

12. E.W. BROOKS, *The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575*, ByZ 30 (1929-30) 468-476.

y coptos. Cuando, con todo, la Iglesia siria creyó deber intervenir y fue designado como patriarca egipcio el archimandrita sirio Teodoro, tropezó en Alejandría con decidida repulsa. Los alejandrinos eligieron al anciano diácono Pedro como antipatriarca (575). Su primer acto fue ordenar unos 70 obispos, con lo cual no sólo se creó una gran obediencia, sino que colmó también los grandes vacíos que las disputas habían causado en la jerarquía. Su decisión servía además de contrapeso contra los imperiales, los melquitas, y durante largo tiempo el gobierno se halló en la imposibilidad de emprender acciones eficaces para contrarrestarla. Sin embargo, como Pedro no era el candidato de los sirios, surgieron nuevos altercados. Finalmente Jacobo Baradeo viajó a Egipto con el fin de arreglar las cosas, pero pronto hubo de inclinarse ante la mayoría que había alcanzado Pedro.

Pedro murió en 577. En la elección de su sucesor, que una vez más se hizo esperar, se insinuó algo así como un compromiso con los jacobitas: El nuevo patriarca Damiano procedía de Siria, pero había sido monje en un monasterio egipcio. Sin embargo, tampoco él, Damiano (578-605), aportó una paz definitiva Tras la muerte de Jacobo Baradeo aquel mismo año, en un segundo viaje a Egipto, reivindicó Damiano la supremacía sobre toda la Iglesia monofisita, aunque sin otro resultado que el de ver estallar de nuevo la disputa entre Egipto y Siria. A veces le negaron la obediencia incluso los monjes monofisitas, quizá por la única razón de no ser egipcio.

Ahora bien, aunque la Iglesia monofisita de Egipto se había dividido con tanta frecuencia, aunque sólo muy raras veces consiguió ponerse de acuerdo sobre un patriarca, una cosa la mantenía siempre unida: la resistencia contra el concilio de Calcedonia y contra los patriarcas calcedonianos proscritos por Bizancio. Además, sucedía con frecuencia que los gobernadores imperiales, los augustales, propendían a su confesión, en contra de su encargo imperial, de modo que los proscritos podían dar un chasco tras otro a la política imperial. En todo caso, en lo sucesivo se mantiene ininterrumpida la serie de los patriarcas coptos, y cuando el patriarca ortodoxo de Alejandría tiene en la catedral del barrio de Cesarión garantizada su sede por las tropas, el monasterio de Enatón en la proximidad de la capital constituye para los obis-

pos coptos un lugar seguro, que apenas si coarta su libertad de acción.

En la figura del patriarca ortodoxo Juan III Eleemón (610-619) tuvo una vez más la Iglesia del imperio un representante cuyo celo pastoral, cuya vida irreprochable y cuya legendaria misericordia no dejaron de hacer impresión también en la población monofisita. Sin embargo, ni siquiera bajo su gobierno se llegó a una unión. Además, en el año 619 penetraron los persas en Egipto, y lo ocuparon casi durante 10 años. El golpe afectó por igual a monofisitas y ortodoxos, pero si bien en el transcurso de los años se produjo cierto alivio, en todo caso la Iglesia ortodoxa no pudo ya apoyarse en privilegios estatales para perseguir a los coptos. Y cuando el emperador Heraclio, tras la derrota de los ejércitos persas, liberó de nuevo a Egipto, aportó ya aquella nueva fórmula de fe «monoenergetista», que pudo ser acogida con algún optimismo por ambas partes [13]. En el año 633 proclamó el patriarca imperial Ciro de Fasis esta fórmula de unión, de la única operación o energía divina en Cristo. Mientras que Ciro anunciaba un gran éxito a Constantinopla, los coptos se burlaban, diciendo que ellos no habían ido al Calcedonense, sino que éste había ido a ellos. A la larga, tampoco esta tentativa tuvo resultado, y pronto vino el islam a reemplazar a los bizantinos. En el año 642, el mismo patriarca Ciro tuvo que entregar Alejandría al general musulmán Amr, y al cabo de pocos años todo Egipto estaba en manos de los árabes. El patriarca Benjamín [14], pastor de los coptos, se ingenió para llegar pronto a un arreglo con los conquistadores árabes y para ver garantizada para su Iglesia aquella libertad que estaba siempre dispuesto a otorgar el derecho islámico del Corán. A la Iglesia ortodoxa le habría correspondido el mismo status, pero es característico del diverso trato dado a las confesiones el hecho de que Benjamín pudiera pronto dedicarse a la reorganización de su Iglesia, mientras que los melquitas no pudieron ya durante largo tiempo ocupar la sede de San Marcos. Cuando luego, desde el siglo VIII son nombrados para la sede de Alejandría nuevos patriarcas de con-

---

13. Cf. supra, p. 624.
14. C.D.G. MÜLLER, *Benjamin I*, Muséon 69 (1956) 313-340, id., *Neues uber Benjamin I*, ibid. 72 (1959) 228-247.

fesión ortodoxa, no raras veces aparece poco claro cómo llegaron a su cargo y a su sede y cuán grande era el sector de población respecto al cual podían declararse competentes. La Iglesia egipcia de la edad media sencillamente es la Iglesia copta.

La formación de una Iglesia copta especial [15] puede sin duda alguna explicarse por la resistencia contra las decisiones del sínodo de Calcedonia, en las cuales se creía ver una condenación de la teología y de la sacrosanta figura del patriarca alejandrino Cirilo. Pero aun esta misma resistencia no es de índole puramente dogmática, sino que en buena parte es la resistencia de una orgullosa seguridad de sí misma, resto de una época en la que la Iglesia de Alejandría, regida por un patriarca en forma monárquica autocrática, desempeñaba el primer papel en Oriente, podía gloriarse siempre del apoyo de Roma y no tenía ningún competidor serio. Ya el sínodo de Constantinopla (381), y sobre todo el canon 28 del concilio de Calcedonia, habían infligido un golpe a esta posición, y los patriarcas de Alejandría, tan seguros de sí mismos, no estaban dispuestos a encajar este golpe. Ahora bien, el pueblo los seguía ciegamente, pues veían en el patriarca no sólo el jefe de la Iglesia, sino al mismo tiempo el jefe «nacional», muchísimo más importante que cualquier gobernador bizantino y hasta que el mismo emperador. El pueblo lo consideraba como representante de su peculiaridad copta, una peculiaridad, casi podríamos decir, de índole nacional, frente a la cual Bizancio y todo lo que venía de Bizancio era algo extraño e impropio. Esta conciencia y seguridad de sí lleva luego a una desgrecización de todo lo relativo a la Iglesia y no hay inconveniente en afirmar que tal desgrecización eclesial requería una confesión especial en la que verse claramente representados; ahora bien, el monofisismo era la forma indicada para ello. Este hecho conduce también al desarrollo de una literatura eclesiástica copta propia [16]. En general, esta literatura se nutre de traducciones, pero cuando es original cultiva casi siempre un nivel literario que responde a una conciencia religiosa poco diferenciada,

---

15. J. LEIPOLDT, *Zur Ideologie der frühen koptischen Kirche*, «Bulletin Soc. Arch. Copte» 17 (1964) 101-110.

16. S. MORENZ, *Die koptische Literatur*, HO I 2, 207-219; C.D.G. MÜLLER, *Die koptische Predigt*, Heidelberg 1953.

más que a puntualizaciones dogmáticas o jurídicas. Así, por ejemplo, la hagiografía[17], centrada en santos coptos, como, por ejemplo, el patrón del desierto, Menas, el santo de los criadores de camellos y de los mercaderes de caravanas camelleras. Pero también es un ejemplo la entera literatura monástica, la literatura de las reglas monásticas y de las sentencias de monjes, que luego es traducida al griego, al siríaco y al árabe y saca a la luz pública esta institución genuinamente egipcia, supuesto que merezca siquiera la calificación de institución. Shenute de Atripe es también uno de los mejores representantes de esta literatura, que no gusta de teoretizar, sino que echa mano de la palabra de caso en caso. Aquí se incluyen también numerosos sermones con una curiosa predilección por ángeles y arcángeles, las vidas de monjes y de solitarios, cuyo monofisismo radical dirime las diferencias confesionales en el terreno de los milagros; pero hay también serias catequesis y discursos de exhortación de obispos provinciales y de prepósitos de monasterios. Es escaso el interés por temas «seculares», como también es escasa la propensión a la historia o a las crónicas.

Esta literatura está respaldada constantemente por el monaquismo[18]. Este monaquismo es copto en sus orígenes, y en Egipto se mantiene copto en grado eminente. Huye del vacilante mundo económico del Egipto romanizado de la antigüedad tardía y se retira al desierto, pero el mundo corre tras él —el entero mundo de entonces— y lo arrastra de nuevo al foro de la política. Los patriarcas de Alejandría, cualquiera que fuese su matiz dogmático, ven en el monaquismo sus masas auxiliares y se sirven de él sin escrúpulos. No pocos monjes hallan satisfacción en este papel y poco a poco se van constituyendo en órganos de control de la vida religiosa y eclesial del país, y no sólo de Egipto, pues su acción se dirige mucho más lejos. En todo caso, la Iglesia monofisita de Egipto no puede entenderse sólo a partir de sus

17. P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas 1950, p. 27-48.

18. P. CAUWENBERGH, *Études sus les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe*, París-Lovaina 1914; M. CRAMER - H. BACHT, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten:* Chalkedon II 315-338; F.R. FARAG, *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism*, Leyden 1964.

guías eclesiásticos, los patriarcas seguros de sí mismos. Es, en no menor medida, la Iglesia de un monaquismo consciente de sí. Dada la seguridad de convicciones que tienen estos monjes, es obvio que no siempre se pudieran trazar límites confesionales bien marcados. Cambian los frentes, pero la seguridad de sí —y esto es lo duradero—, una seguridad y conciencia de la identidad copta, se constituye cada vez más en la columna vertebral de la oposición monofisita.

Al igual que la Iglesia nestoriana, también la monofisita tiene una fuerte propensión a la misión hacia el exterior. A la Iglesia copta se le ofrecía como campo de misión en primera línea la región al sur de Egipto, es decir, Nubia y Etiopía. Parece que una intensa actividad misionera entre los nubios sólo pudo iniciarse hacia mediados del siglo VI [19]. Hasta entonces los nubios, en cuanto que estaban unidos con débiles lazos al consorcio imperial, gozaban, frente a las leyes paganas en otras partes vigentes, del privilegio de seguir venerando sin dificultad a su diosa en los santuarios de Filé, en el Nilo superior. En el año 541 abolió Justiniano este privilegio, y la emperatriz Teodora envió al presbítero monofisita Julián que, con el apoyo de un obispo también monofisita de Filé, logró convertir al cristianismo a algunos sectores de los nubios. También los misioneros ortodoxos pudieron cosechar algunos éxitos. Sin embargo, a la larga salió triunfante la propaganda monofisita, y la cristiandad nubia se orientó en cuanto a la organización totalmente conforme al modelo del patriarcado de Egipto.

Para Etiopía [20] significó sin duda esta propaganda la segunda oleada misionera, después de la primera, ocurrida en el siglo IV. Al parecer, también esta segunda oleada dio lugar a una cristianización más intensa. El hecho de que el monofisismo se introdu-

---

19. J. KRAUS, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*, Viena 1931; U. MONNERET DE VILLARD, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1938; W.H.C. FREND, *Nubia as an Outpost of Byzantine Cultural Influence*, «Byzantinoslavica» 29 (1968) 319-326; A. AUDOLLONT, *La diffusion du christianisme en Afrique au sud des territoires soumis à Rome après le Ve s.* Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres 1942, 202-216; K. MICHALOWSKI, *La Nubie chrétienne*, «Africana Bulletin», Varsovia 3 (1965) 9-26; J. KRAUS, *Neues zur Geschichte des christlichen Nubiens*, NZM 24 (1968) 241-257.

20. C. CONTI-ROSSINI, *Storia dell'Etiopia*, Milán 1928; H.M. HYATT, *The Church of Abessynia*, Londres 1928; E. HAMMERSCHMIDT, *Die Anfänge des Christentums in Aethiopien*, ZMR 38 (1954) 281-294.

jera con toda naturalidad en Etiopía depende de la circunstancia que desde el siglo IV el país estaba orientado hacia Alejandría. Ahora, en el siglo V, se mencionan como misioneros los «nueve santos romanos», es decir, hombres del imperio romano (bizantino), bajo los cuales hay sin duda que entender a monjes monofisitas, a los que se remonta con probabilidad la fundación de una serie de monasterios etiópicos. Pero esta misión no puede suprimir la vinculación a Alejandría. La dogmática de la Iglesia etiópica de entonces no parece haber mostrado gran interés por las controversias internas de los monofisitas, lo cual no sorprende, dada la distancia de los centros de discusión. En todo caso, en el patriarca copto de Egipto se veía la instancia suprema, que, desde el siglo VII, consagraba al prelado propio de Etiopía, el Abuna.

La Iglesia jacobita

Si la política de Justiniano puso su parte para hacer que la Iglesia copta se consolidase como confesión autónoma, fue también esta misma política la que no sólo con su presión, sino también con su dejar hacer, dio lugar a que surgiera una Iglesia monofisita en Siria. Después del concilio de 536, el emperador, como ya hemos referido, había llamado a Constantinopla al Patriarca de Alejandría, Teodosio, al objeto de ganarlo para el concilio de Calcedonia. La medida no dio resultado; sin embargo, el patriarca, en lugar de dirigirse al destierro, halló albergue y sustento cerca de la emperatriz Teodora y desde su escondite —que no era tal— siguió rigiendo su Iglesia lo mejor que pudo. En el año 542 el rey de los árabes, vasallo de Bizancio, de sentimientos totalmente monofisitas, el gasánida bar Harith bar Gabala, del desierto de Siria, solicitó de Teodora que fuesen nombrados algunos obispos para su zona de soberanía. La emperatriz indujo al patriarca alejandrino a consagrar obispos a dos monofisitas que desde hacía algún tiempo vivían en Constantinopla: Teodoro «de Arabia» y Jacobo Burdeana (Baradeo)[21]. A Teodoro se le asignó como grey «el campamento de tiendas de los

21. H.G. KLEYN, *Jacobus Baradeua de stichter der syrische monophysietische kerk*, Leyden 1882; E. HAMMERSCHMIDT, *Jakobos Baradai*, LThK² V 836.

árabes», o sea, *principalmente*, el desierto de Siria y la región transjordánica. No conocemos detalles de su actividad, si no es el hecho de que en lo sucesivo los árabes gasánidas siguen siendo representantes nada dudosos del monofisismo. A Jacobo Baradeo († 578) se le encomendó generosamente todo el Oriente, comenzando por las islas griegas y pasando por Asia Menor, hasta Siria y Armenia. Tenía su sede en Edesa. Con increíble entusiasmo, en medio de todos los peligros y privaciones posibles e imaginables, disfrazado de mendigo, trató de cristianizar extensos territorios, ordenó a millares de sacerdotes, sin aplicar siempre las normas estrictas, y finalmente pasó a fundar para estos sacerdotes una propia contrajerarquía monofisita, sin cuidarse ya de la jerarquía ortodoxa establecida. Hacía tiempo que estaba preparado el terreno. Ya en la primera mitad de este siglo VI la mayoría de los obispos sirios, sobre todo en la Syria Prima, en la Osroene, en la Eufratesia y en Mesopotamia, parecen haber sido adeptos incondicionales de Severo de Antioquía. Ahora consagró Jacobo unos treinta nuevos obispos de su confesión para ciudades episcopales que en su mayoría estaban en manos de obispos de la Iglesia imperial. En 557-558 designó para su jerarquía también un patriarca, Sergio de Tella, con «sede» en Antioquía. En él veía sin duda Jacobo al único sucesor legítimo de Severo. Desde entonces, apenas si se ve ya interrumpida la serie de los patriarcas, a no ser por cismas y querellas intestinas. De un vago monofisismo ha surgido ya una Iglesia de derecho propio. El que ni el patriarca ni la mayoría de los obispos pudieran residir en sus ciudades, no fue un grave obstáculo. Había más que suficientes monasterios que les ofrecían refugio, y la política imperial en favor del Calcedonense no pudo nada contra ellos.

Cuando Cosroes II, el gran rey persa, que hacía incluso donaciones votivas a las iglesias cristianas[22], conquistó vastas zonas del imperio bizantino, sobre todo en aquellos territorios en que moraban los monofisitas, pudieron éstos prometerse algún alivio. En realidad, el rey expulsó a más de un obispo melquita, pero tuvo por más seguro proveer los puestos libres con clérigos procedentes del territorio de soberanía persa. Si en estos casos

22. Cf. sobre la situación P. PEETERS, *Les ex-voto de Khosrau Aparwez à Saint-Serge de Rosapha*. Mémoires Acad. Inscr. et Belles Lettres 54 (1951) 23ss.

se trataba de nestorianos, es cosa que ignoramos. En todo caso los jacobitas lograron entonces establecerse sólidamente también en Persia y hasta llegar a poseer una iglesia en el baluarte de los nestorianos, Seleucia-Ctesifonte. Sin embargo, con el asesinato de Cosroes cambió de nuevo la situación. Pronto, tras la victoria de Heraclio sobre el reino persa, volvió a caer la Siria monofisita en manos bizantinas. Aquí y allá se celebró entonces forzadamente a los bizantinos como libertadores, pero se daba el caso, por ejemplo, en Edesa, de que el obispo, monofisita, rehusara al emperador ortodoxo la participación en la liturgia, lo cual, naturalmente, acarreaba nuevas represalias. A despecho de estas circunstancias Heraclio intentó, con la llamada doctrina de fe monoenergética, una unión de las Iglesias, y a este objeto convocó incluso un concilio monofisita especial, en el que él mismo participó. Dado que también esta tentativa salió fallida, comenzó de nuevo la persecución de los monofisitas por los funcionarios del imperio, de modo que cuando pronto llegaron los muslimes, los monofisitas los acogieron como a libertadores del yugo de la Iglesia de Constantinopla. Con esto comenzó también para la Iglesia siria un tiempo marcado por relaciones jurídicas que el islam había desarrollado respecto a las «gentes del libro», completadas en parte con tratados entre los conquistadores y los obispos, que en momentos difíciles, obrando en cierto modo como señores de las ciudades, habían preparado el camino para la rendición al islam. Aquellas relaciones se interrumpían también con eventuales persecuciones, que en el fondo no eran de índole dogmática.

Cabeza de esta Iglesia siria siguió siendo, como antes, el patriarca de Antioquía, aunque sólo en 720 logró establecer su sede en esta ciudad, y aun esto por poco tiempo. Por lo regular los patriarcas, al igual que los obispos, residían en los monasterios de los que casi todos ellos procedían[23]. Lo que distinguía a la nueva Iglesia de la Iglesia del imperio no era en primer lugar la liturgia o el derecho canónico. Aquí no se habían producido grandes rupturas. Lo propio era la fe o, mejor dicho, la dogmática, y aquí ni siquiera tanto una cristología sustancialmente dis-

23. Las residencias variaban frecuentemente, aunque se conservase el «título» de Antioquía. Como ciudades residenciales alternaron Alepo, Edesa, Amida, Harrán, etc.

tinta de la ortodoxa, sino más bien la resistencia a las formulaciones cristológicas del Calcedonense, resistencia que compartía la Iglesia con el padre de su teología, Severo [24]. Esta resistencia era el verdadero y propio *shibboleth*, el santo y seña, al que, por cierto, se añadió poco a poco un sordo repudio, cada vez más fuerte, de todo lo que la central imperial griega y sus emisarios podían ofrecer en punto a ideas de política eclesiástica, es decir, una convicción que si bien no se puede designar como pensamiento nacional sirio, sin embargo representa una como forma previa de tal pensamiento, una forma que estaba marcada por la diferencia lingüística con respecto al griego y no por una aversión contra los grandes contenidos del mundo intelectual griego en sí mismo considerado. Ahora bien, cuanto más tiempo pasa, tanto más decididamente viene a ser el siríaco la lengua de los teólogos jacobitas, y se desarrolla una literatura que alcanza un gran florecimiento en esta lengua [25].

Aquí merecen ser mencionados, en primer lugar, Jenea de Mabbug († hacia 523) y Jacobo de Sarug († 521); el primero fue un clásico de la literatura siríaca, teólogo, polemista, predicador y exegeta en una pieza; el segundo representa aquella oratoria sagrada métrica, que de manera parecida se introdujo también en el ámbito bizantino. No menos importante fue el célebre Juan de Edesa († hacia 586), al que Justiniano, por razones incomprensibles, envió como misionero de los restos paganos de Asia Menor y que finalmente, hasta su expulsión de Constantinopla por el emperador Justino II, fue en esta ciudad guía de los monofisitas. A él debemos no sólo una historia de la Iglesia en siríaco, sino también la «Historia de los bienaventurados orientales», colección hagiográfica que para la comprensión de su Iglesia es por lo menos tan importante como todos los tratados dogmáticos. Por lo que respecta a la historia de la Iglesia, tuvo un importante sucesor en Ciro de Batna.

En el siglo VII, hay que mencionar preferentemente a Paulo de Tella, colaborador en la *Syro-Hexaplaris* del Antiguo Testamento, y a Tomás de Harquel, que trabajó en el mismo sentido

24. J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien:* Chalkedon I 425-580.
25. Sobre esta literatura en conjunto puede verse A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn 1922; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca,* Roma 1958.

en el Nuevo Testamento siríaco. Uno de los más importantes representantes de vastos intereses científicos fue Jacobo de Edesa († 708). Su carrera pasó por Alejandría, por Edesa, donde fue obispo, por el monasterio de Qennesrin, que era entonces quizá el más señalado centro de formación jacobita. Dejó un abundante legado literario. Enseñó en griego, contra la oposición de aquellos que despreciaban no sólo la Iglesia del imperio, sino todo lo que sonase a griego; parece que también conocía el hebreo. Muchas traducciones del griego se remontan a él. Su *Cronografía* fue muy leída, y es seguramente el autor de la más antigua gramática siríaca. Finalmente, intentó también una armonización del saber profano y bíblico sobre el origen del mundo, en un *Hexaemeron* que quedó sin terminar. Sólo de paso recordaremos que en el área de habla griega se compusieron cadenas dogmáticas, colecciones de alocuciones espirituales de superiores de monasterios, que floreció la poesía eclesiástica, con lo cual, finalmente, se crearon los presupuestos para la evolución de los textos litúrgicos[26]. Todo esto conduce a aquella grandiosa actividad mediadora siríaca del siglo VIII, que facilitó al islam el acceso a la cultura intelectual del mundo mediterráneo[27].

En este mundo de la Iglesia jacobita desempeña un papel importante el monaquismo[28], que es multiforme, como por todas partes en Oriente. Hay numerosos anacoretas en celdas y en cavernas de las montañas, en columnas y en chozas. Pero hay también buen número de cenobios bien poblados, en los que se cultivaba la meditación, donde el ascetismo se elevó, como en Egipto, a un grado de virtuosismo, y donde las actividades económicas despertaban sentimientos muy ambiguos. Las colonias monásticas en el desierto desarrollaron por adelantado, puramente en función del ambiente, formas de vida muy en consonancia con las de los beduinos y que no carecían de afinidad con formas ascéticas del islam. Teóricamente todo monasterio estaba

26. A. BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910.

27. G. KLINGE, *Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam*, ZKG 58 (1939) 346-386; R. PARET, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tubinga 1950.

28. E. HONIGMANN, *Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit*, ZS 1 (1922) 15-33; P. KRÜGER, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Ab(h)din* I (tesis) Münster 1937, II: OrChrP 4 (1938) 5-46.

sujeto al obispo, sin el cual no había consagración de abades, fundaciones de monasterios ni actividad hacia el exterior. Ahora bien, es significativo que la comunidad no perdiera nunca su influjo en la Iglesia jacobita, es decir, que se hallaba siempre en condiciones de contraponer su propio peso a una exagerada jerarquización de la Iglesia.

Esta Iglesia monofisita, llamada frecuentemente «jacobita» por razón de su gran misionero, vino a ser una Iglesia no sólo de los sirios, sino también de los árabes. Ya hemos insinuado que tuvo sus promotores en los príncipes gasánidas del desierto sirio. Por los caminos caravaneros, penetró esta forma del cristianismo también en la Arabia septentrional y central, sin que los territorios árabes tuvieran una formación eclesial propia. Su cristianismo mantuvo algunos débiles lazos con la Iglesia siria. Por otro lado, hacía tiempo que los árabes habían avanzado desde el núcleo de su tierra a territorio sirio, y no sólo al desierto de Siria, sino también, como colonos, hasta los muros de las ciudades de la parte oriental del Jordán. Centros del monofisismo árabe eran la ciudad episcopal de Bosra, y el gran lugar de peregrinación de San Sergio, en Rusafa, cuartel general de los gasánidas (Sergiópolis). Los emperadores bizantinos de la segunda mitad del siglo VI no fueron siempre muy afortunados en el trato de las movibles masas de los árabes en los límites de su imperio. Sobre todo a los príncipes gasánidas les acusaron con demasiada ligereza de traición, de lo que provino que el islam invasor hallara aliados en estos árabes cristianos, que muy pronto se plegaron a la nueva religión, cuyas formas de vida y de culto no eran muy diferentes de las suyas bajo algunos aspectos. Esta interferencia entre árabes cristianos y árabes anteriormente paganos explica sin duda también que en el Corán se hallen elementos cristianos que con cierta probabilidad han sido designados como fundamentalmente monofisitas.

Por lo que hace al cristianismo en la Arabia meridional[29], no consta el tiempo y el punto de partida de la misión cristiana. En todo caso nos encontramos con este cristianismo en la transición al siglo VI, especialmente en el Nejran, bajo soberanos que

29. J. RYCKMANS, *Le christianisme en Arabie du sud préislamique: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 413-453, con indicaciones bibliográficas.

eran casi seguramente de religión judía. Aquí estalló también en 573 una persecución que proporcionó sus primeros mártires a este joven cristianismo, sobre todo san Arethas (Harith) que luego fue celebrado por los monofisitas de Siria como uno de los suyos. La persecución provocó una acción de los reyes axumitas apoyada por Bizancio, que pusieron el reino árabe bajo su vasallaje; los axumitas tuvieron más tarde que ceder el territorio a los persas, que a su vez fueron reemplazados por el islam.

La Iglesia armenia

Desde el punto de vista de las tendencias dogmáticas, podemos aplicar a la Iglesia armenia una denominación jacobita. Cierto que los orígenes históricos son de otra índole. Reflejan de manera singular el movimiento de vaivén de este pueblo entre la soberanía bizantina o persa respectivamente por un lado, y un propio Estado libre por otro. La Iglesia armenia, tal como es, no nació precisamente en razón de la secuencia dogmática y político-eclesiástica de sínodos imperiales, sino más bien en razón de estas mismas peripecias históricas. Si a Nersés el Grande[30], supremo obispo de Armenia († hacia 373) y presunto biznieto del misionero de este país, Gregorio el Iluminador, se le ha llamado con razón el organizador de la Iglesia armenia, se trataba de una organización en el sentido de la Iglesia griega, especialmente de la Iglesia de Capadocia; de hecho el mismo Nersés había sido educado y consagrado obispo en Cesarea. En su organización se refleja la relación de piedad de la cristiandad armenia respecto del punto de partida de la misión armenia, Capadocia. Ya su sucesor, un obispo del rey, hubo de hacerse consagrar, con gran disgusto de Cesarea, en la metrópoli competidora de Tyana, hasta que por fin el rey denunció definitivamente la vinculación eclesiástica con Capadocia. No es posible señalar con exactitud la fecha de esta separación: siguieron dándose de vez en cuando algunas relaciones, como en la etapa anterior, pero ya se había iniciado la autonomía eclesiástica de Armenia, aunque todavía no en el sentido de una Iglesia con nueva impronta confesional.

30. V. INGLISIAN, LThK² VII 882-883.

Poco después se consolidó también la conciencia de la identidad espiritual de los armenios. Mesrop[31] († 440) dio a la nación una escritura propia, y tal gesta condujo muy pronto a una literatura armenia autónoma. Evidentemente, en un principio se trataba de traducciones del griego y del siríaco, y en este intercambio alcanzó nuevo significado la orientación hacia los centros intelectuales del imperio bizantino. Cierto que en sentido eclesiástico no era ya Cesarea la que desempeñaba el papel principal, sino Constantinopla, que entre tanto había establecido también su supremacía sobre Capadocia a la que se dirigían los armenios.

Por otra parte, desde 429 se hace notar con fuerza especial la presión persa sobre Armenia, y la vinculación al imperio bizantino se rompe en vastos sectores. En el sínodo de Éfeso no pudieron participar los obispos armenopersas y sólo por medio de los misioneros nestorianos se tuvo noticia de lo que allí había sucedido. En el 435, el *katholikos* dirigió una consulta a Bizancio, a la que se respondió con el *Tomos* de Proclo. También el concilio de Calcedonia se celebró sin representación armenia digna de mención, y los acontecimientos de la segunda mitad del siglo v no aportaron mejoras de las relaciones[32]. Entre tanto, en la Iglesia armenia se mantuvo firme la doctrina de la unidad en Cristo. Ahora bien, Calcedonia había aportado decisiones que introducían en esta unidad distinciones apenas conocidas para oídos armenios. Y cuando llegó a sus manos el *Tomus Leonis*, se trataba de una traducción que se prestaba a erróneas interpretaciones. Finalmente, algunos monjes de la escuela de Severo les dieron noticia del *Henótico* del emperador Zenón, interpretado en un sentido contrario al sínodo de Calcedonia. Cuando en 505 y 506 logró el emperador Anastasio arrancar a los persas una tregua, que a su vez proporcionó una cierta libertad a la Iglesia armenia, la Iglesia bizantina, precisamente por medio de este emperador, estaba fuertemente orientada a una interpretación monofisita del *Henótico*, interpretación que entonces fue asumida también por la Iglesia armenia. El *katholikos* Babgen (490-516) reunió en el año 506 en Dvin un sínodo con obispos armenios e iberos, que aceptaron el *Henótico*, no tanto como repudio del

31. V. Inglisian, LThK² vii 319.
32. Id., *Chalkedon und die armenische Kirche:* Chalkedon ii 361-417.

Calcedonense, que escasamente conocían, sino más bien para encontrarse con el nestorianismo, que bajo la dominación persa había conseguido una amplia e intensa difusión en Armenia. Esta situación de la Iglesia armenia se mantuvo sin cambios bajo el reinado de Justiniano. En 554 volvió a reunirse un sínodo en Dvin, que consumó la ruptura con la Iglesia del imperio; esta decisión fue importante sobre todo ante la permanente amenaza que suponían los persas y la Iglesia persa nestoriana respaldada por ellos; pero también fue importante porque consolidaba la conciencia de la propia identidad eclesiástica con respecto a Bizancio, y se daba nuevo impulso a las aspiraciones armenias a la independencia y nuevo campo de acción en la contienda entre los dos grandes reinos.

El emperador bizantino Mauricio quiso poner fin a esta autonomía de la Iglesia armenia, así como a su libertad política y ejerció la más fuerte presión para convertir a los armenios al concilio de Calcedonia. El *katholikos* Moisés II se negó a participar en un sínodo en Constantinopla, a lo cual respondió el emperador en el año 590 designando un *antikatholikos* para los armenios bajo la inmediata soberanía bizantina. Sólo un nuevo avance de los persas sobre la Armenia bizantina zanjó el asunto en el año 610 en favor de los monofisitas armenios. También en este tiempo el *katholikos* ibero Kiurion, partidario de los griegos y por tanto de la ortodoxia, se desentendió de la vinculación y dependencia de la Iglesia armenia [33].

La gran guerra persa-bizantina bajo el emperador Heraclio llevó de nuevo un soberano bizantino a Armenia. La paz de 629, que tuvieron que firmar los persas tras su derrota, entregó la mayor parte del país a los bizantinos. En estos graves conflictos habían estado los armenios en términos generales del lado del emperador bizantino. Ahora bien, el clero de Armenia fue ahora requerido de nuevo a expresar su adhesión a las fórmulas de Calcedonia. De lo contrario, el emperador designaría un *antikatholikos*. El *katholikos* Yezr cedió, y el clero griego ofreció una fórmula insuficiente, que culminaba en la condenación del nestorianismo, pero pasando en silencio a Calcedonia, sin duda para

33. N. Akinian, *Kiurion der Katholikos von Georgien*, Viena 1910 (armen.); cf. P. Peeters, AnBoll 30 (1911) 106-109.

ganarse más fácilmente a los armenios. Cierto que también hubo resistencia contra esta fórmula, pero no puede hablarse de un cisma propiamente dicho. El hecho de que poco después el emperador Heraclio se aproximara a las ideas de los adversarios de Calcedonia hasta llegar a la fórmula monoenergética, contribuyó a facilitar el entendimiento. Pero ya desde 640 avanzaban regularmente los musulmanes contra Armenia, por lo que se abandonó toda idea de adhesión a la Iglesia bizantina, incluso antes de que los árabes vinieran a ser definitivamente señores del país. Un sínodo de Dvin bajo el patriarca Nersés III en el año 648-649 rechazó definitivamente las fórmulas de Calcedonia, y el entonces líder de la nación, Teodoro Rechtuni, entregó su país al califa, que otorgó a Armenia un estatuto de amplia autonomía. El emperador bizantino Constante II hizo en 654 una enérgica tentativa de ganarse de nuevo a Armenia política y eclesiásticamente, pero a la larga fracasó el intento.

La dirección de la Iglesia armenia estaba en manos de un «supremo obispo»[34], de un «gran arzobispo» o *katholikos*, como se lo llama con frecuencia; sólo relativamente tarde se impone el título de patriarca. Estos *katholikoi* están fuertemente enraizados en el feudalismo del país, y los altibajos de su historia sólo son explicables en muchos aspectos por las rivalidades de las tribus y de los príncipes tribales, de los reyes y reyezuelos. También la organización eclesiástica, la erección de metrópolis honorarias, etc. vienen determinadas no raras veces por estas condiciones políticas. La mejor expresión de la vida propia de la Iglesia se encuentra en la literatura, que en gran escala está circunscrita al ámbito religioso. Con el ya mencionado Mesrop comienza la llamada edad de oro de la literatura armenia[35]. Del mismo Mesrop conocemos escritos religiosos, discursos y circulares. Hoy es difícil determinar la parte que de sus comentarios de la Biblia, homilías, sermones, etc., corresponde a sus discípulos. Del siglo V son también especialmente importantes Eznik de Kolb, que no sólo participó en la traducción armenia de la Biblia, sino que además en un

---

34. G. AMADOUNI, *L'autocéphalie du katholikat arménien: I patriarcati orientali nel primo millennio*, Roma 1968, p. 137-178.

35. B. SARGISEAN, *Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena*, Venecia 1897; H. THOROSSIAN, *Histoire de la littérature arménienne*, París 1951.

escrito polémico se dirigió contra las herejías y publicó escritos de índole religiosa; luego Juan Mandakuni, autor de sermones y de himnos que fueron incorporados a la liturgia. También en el siglo V Mesrop halló un biógrafo en su discípulo Korium, y un hombre llamado Agatángelo escribió una historia de la cristianización de Armenia y del misionero Gregorio, la clásica leyenda de la historia primitiva de la Iglesia del país.

La historia de la Iglesia de Armenia en el período islámico, apenas si se distingue de la historia de las demás Iglesias bajo la dominación de los árabes. Es, con todo, digno de notarse que bajo la presión de los árabes o por razón de las condiciones de la política interna de su país, fueron muchos los armenios que emigraron al imperio bizantino, donde con frecuencia alcanzaron gran importancia, de modo que la separación de la Iglesia armenia, pese a las diferencias dogmáticas, no significa nunca para estos dos países el profundo abismo que se abrió, por ejemplo, entre la Iglesia jacobita o también entre la Iglesia copta y Bizancio.

XXVIII. EL PRIMITIVO MONACATO BIZANTINO

BIBLIOGRAFÍA: ST. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, 3 tomos (Maguncia Mödling 1904-38); J. BREMOND, *Les pères du désert* (París 1927); K. HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt* (Leipzig 1898); P. VAN CAUWENBERGH, *Études sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe* (París 1914); R. DRAGUET, *Les pères du désert* (París 1949); A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* (París 1961ss); H. BACHT, *Die Rolle des Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon: Chalkedon* II, 193-314; D.J. CHITTY, *The Desert a City* (Oxford 1966); R. JANIN, *Les églises et les monastères de Constantinople* (París 1953).

El explosivo desarrollo del monacato en el siglo IV y comienzos del V estuvo ciertamente acompañado de crisis y contragolpes, pero ello no impidió su ulterior propagación. Egipto es la madre patria, la meta de las peregrinaciones a los renombrados lugares del entusiasmo primitivo, pero poco a poco pasan también más marcadamente a primer plano otras provincias del imperio. Es de notar sobre todo la fuerza de atracción que ejerce Palestina desde comienzos del siglo V. La corriente de peregrinos ve-

nidos de todas partes para visitar los santos lugares arrastra consigo a algunos que deciden establecerse en Palestina para dedicarse a una vida agradable a Dios. Así surge aquí un monaquismo menos «cerrado» en sí mismo que el de Egipto, más abierto, tanto en razón de la procedencia geográfica como del status social[1].

Las más importantes personalidades de fundadores de la época son sin duda Eutimio el Grande, Teodosio el «Cenobiarca» y Sabas. Eutimio († 473)[2] fundó una laura, cuya iglesia consagró Juvenalio el año 529. Sus mismos comienzos reflejan ya la «internacionalidad». Eutimio procede de Melitene junto al Éufrates, algunos de sus primeros monjes vienen de la península del Sinaí, otros son capadocios o sirios, se menciona también un «romano» y, en fin, figura un solo palestino. La vida del fundador no se mueve sólo en el marco de objetivos monásticos; ningún gran abad de la época puede sustraerse a la disputa político-eclesiástica acerca del patriarca Juvenalio, ni puede tampoco ignorar a Calcedonia. El desierto de Palestina está demasiado cerca de Jerusalén. Eutimio no participó en la revuelta de los monjes en torno a Teodosio el año 452, y gracias a sus esfuerzos se logró que se reconciliara con Juvenalio y renunciara a su propaganda contra Calcedonia la exemperatriz Eudoxia, que fraguaba sus intrigas en Jerusalén preferentemente cuando con ellas podía afectar a la corriente ortodoxa de la corte de Constantinopla.

El «cenobiarca» Teodosio († 529)[3] estableció desde un principio su fundación al este de Belén como monasterio comunitario. Su patria era Capadocia, y había entrado en fecha temprana al servicio de la Iglesia en calidad de cantor de salmos. Esta circunstancia y su familiaridad con los escritos y objetivos de su gran compatriota Basilio, son, sin duda, la razón de que, contrariamente a la tendencia del tiempo, erigiera un cenobio riguroso, que en Palestina era tenido como modelo en su género; el patriarca designó finalmente a Teodosio como abad general de todos los cenobios (archimandrita).

---

1. Cf. S. VAILHÉ, *Les monastères de la Palestine*, «Bessarione» 3 (1897-98) 39-58 209-225, 334-356, 4 (1898-99) 193-210.

2. Id., *Saint Euthyme le Grand*, tirada aparte de ROC 12-14 (1907-09); R. GÉNIER, *Vie de saint Euthyme le Grand*, París 1909.

3. E. WEIGAND, *Das Theodosioskloster*, ByZ 23 (1914-19) 167-216; H. USENER, *Der hl. Theodosios*, Leipzig 1890.

Abad general de los anacoretas y de las lauras, es decir, de las colonias monásticas aisladas y de las que tenían una cierta cohesión, fue también san Sabas († 532)[4], hijo de un alto oficial de Capadocia. Tras diferentes avatares en diversos monasterios de Tierra Santa, se retiró a una ermita cerca de la ribera occidental del mar Muerto. Hacia 483 hizo de ella una laura que pronto atrajo a unos 150 monjes, una «ciudad en el desierto», como se la ha llamado. A pesar de su talento de organizador tuvo no pocas dificultades, sin duda porque no se interesaba por altas cuestiones de espiritualidad. Cuando volvió a estallar la controversia acerca de las doctrinas origenistas, se produjo una secesión de todo un grupo de monjes y la fundación de la Nueva Laura (508), centro del movimiento origenista, sobre el que Sabas y sus sucesores sólo gradualmente lograron imponer su autoridad.

En términos generales se puede decir que los tres grandes fundadores, no obstante sus dificultades, contribuyeron en muy buena medida a que Palestina se convirtiera poco a poco en baluarte de la ortodoxia calcedoniana. De todas formas, los dos archimandritas nombrados por el patriarca tuvieron dificultades para ejercer su autoridad también en el sudoeste del país; aquí surgieron centros de propaganda monofisita, que estaban orientados más hacia el Egipto copto que hacia Jerusalén. El príncipe georgiano Nabarnugi, que fue monje en Palestina con el nombre de Pedro (Pedro el Ibero)[5], había fundado en Jerusalén un monasterio de los iberos, y luego para esquivar a Juvenalio, había marchado a esta región al norte de Armenia. Durante la rebelión de los monjes del año 452 fue nombrado obispo de Gaza. Cierto que sólo pudo ocupar su sede pasajeramente, pero con su actividad hizo de la zona costera del país un baluarte de los monofisitas. Es significativo que Severo, más tarde patriarca de Antioquía, fuera su discípulo y que se estableciera como monje en Gaza antes de comenzar su carrera en Constantinopla.

El florecimiento del monacato palestino halló también su expresión en la literatura de la época. Mientras que el contenido

---

4. A. Ehrhard, *Das griechische Kloster Mar Saba in Palästina*, RQ 7 (1893) 32-79.

5. E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Bulletin Acad. Belge» 47, 3 (1952); D.M. Lang, *Peter the Iberian and his Biographers*, JEH 2 (1951) 158-168; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895.

espiritual del monaquismo egipcio se vio expresado en las colecciones de los *Apophthegmata* de los grandes padres monásticos, Palestina dio a la literatura monástica un gran biógrafo en la persona de Cirilo de Escitópolis (siglo VI)[6], que escribió grandes biografías de Eutimio y Sabas y también se ocupó de otros fundadores de monasterios. Cierto que sus escritos no olvidan totalmente la dedicación de los monjes de su tiempo a la política eclesiástica; sin embargo, acertó a describir «desde dentro» a los monjes y la vida monástica y a mostrar cómo, pese a toda política, el gran entusiasmo de otrora velve a hallar constantemente nueva vida. Medio siglo después halla la vida monástica en Juan Mosco[7] —cuya afición a los viajes lo lleva a todas partes— al amable miniaturista, entusiasmado con la anécdota y los relatos de milagros, que en su *Prado espiritual* capta el encanto de los últimos días que precedieron a la irrupción de los persas y de los árabes.

También la península del Sinaí sale por este tiempo a la plena luz de la historia de la vida monástica. En las proximidades de la ciudad episcopal de Farán, en la orilla oriental del golfo de Suez, se documenta ya hacia el año 400 la colonia monástica de Raithu (el Tor). En el Sinaí mismo surgió el monasterio de la zarza, llamado más tarde convento de Santa Catalina, que Justiniano hizo rodear de una muralla protectora, y para el que fundó una iglesia[8].

En Siria la aldea de Telneshin vino a ser por este tiempo uno de los mayores centros de peregrinación de la cristiandad, pues aquí se erigió, alrededor de la columna sobre la que había llevado su vida ascética Simeón Estilita († 459), un imponente complejo de iglesias, de edificios monásticos y de albergues para peregrinos que, por cierto, los monofisitas no tardaron en reivindicar para sí juntamente con el santo mismo[9]. Los ortodoxos, en cambio, se

---

6. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.

7. Bardenhewer V 131-135; E. AMANN, DThC X 2510-13; Beck 412-413; E. MIONI, *Jean Moschus, moine*, DSAM VIII (1973) 622-640; H. CHADWICK, *John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist*, JThS 25 (1974) 41-74.

8. R. DEVREESSE, *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique des origines à l'année des musulmans*, RB 49 (1940) 205-223; K. AMANTOS, Σύντομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ, Tesalónica 1953; G.F. FORSYTH, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai*, DOP 22 (1968) 1-19.

9. D. KRENCKER - R. NAUMANN, AAB 1939, H. 4; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950, p. 69ss.

atuvieron al Simeón Estilita junior († 596), que había tenido su columna sobre el «monte de los milagros» junto a Antioquía [10].

Sólo lentamente penetra el monacato en la capital, Constantinopla. Primeramente se afianza en Bitinia y en los suburbios asiáticos, y casi siempre son extranjeros, sobre todo sirios, los que aparecen como fundadores. Así, el ermitaño Auxencio († hacia 473), que se estableció sobre el monte Scopo y organizó en torno a sí otras colonias de monjes. La región alrededor de Prusa parece haber comenzado a ser tierra de monjes sólo a partir del siglo VII. En Constantinopla misma, pese a todas las leyendas, no hay ningún monasterio del tiempo de Constantino el Grande [11]. Las fundaciones del tiempo de Constancio II caen dentro del campo de la historia de los herejes de la época. Para la «ortodoxa» Constantinopla comienza la historia del monacato con la fundación del sirio Isaac llamado más tarde Dálmata. La fundación más renombrada y la más importante por lo que hace a los acontecimientos político-eclesiásticos de la capital, es la del monasterio de los acemetas por el sirio Alejandro, que había actuado ya como fundador en las riberas del Éufrates y hacia el año 405 llegó a Constantinopla. El año 463 registra la fundación del monasterio de Studiu, que en realidad sólo tuvo su floración en el temprano período bizantino medio. En el siglo VI aparecen repentinamente en Constantinopla no pocos «conventos nacionales» de los egipcios, sirios, besios, sicilianos, «romanos», etc., que quizá no fueran otra cosa que lugares de hospedaje de las denominaciones mencionadas dirigidos por algunos monjes. Desaparecen de la historia conventual de Constantinopla tan rápidamente como habían aparecido [12].

Es posible que en el siglo VI hubiera ya un monasterio en las proximidades de Tesalónica; pero lo que sabemos de otros monasterios de este tiempo en la Grecia propiamente dicha, es casi todo leyenda.

En los decenios contemporáneos y subsiguientes al concilio de

---

10. J. Gouillard, DThC XIV 2, 2974-76; P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas 1950, p. 160-162 134-136.

11. J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, RQH 65 (1899) 67-143; G. Dragon, *Les moines et la ville*, «Travaux et mémoires» 4 (1970) 229-276.

12. R. Janin, *Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance*, ÉO 32 (1933) 429-438.

Calcedonia alcanzó el monaquismo el punto culminante de su actividad en la política eclesiástica, pero también el punto culminante de la degeneración de su idea y del ideal de los tiempos de la fundación. El peligro era tan palmario que se pensó en buscar un remedio[13]. Es significativo que fuera el emperador el que hizo una propuesta a este objeto, que luego fue aprobada con pequeñas variantes por los padres del concilio de Calcedonia y formulada en los cónones 3 y 4. El can. 4 censura a los monjes que fiados del prestigio de su estado, causaban perturbación en la Iglesia y en el Estado y, sin tener domicilio estable, iban de una parte a otra y fundaban «monasterios» donde les venía en talante. El canon prescribe que nadie puede fundar monasterios u oratorios sin permiso del obispo local, que todo monje está sujeto al control del obispo y debe permanecer en paz (ἡσυχία) en su monasterio; además, que ningún esclavo debe ser admitido en un monasterio sin el consentimiento de su dueño. Por primera vez también se prohíbe el matrimonio al monje en la legislación eclesiástica (can. 7).

Es posible que con esto se reconocieran también por primera vez los monasterios y el monaquismo en general por derecho eclesiástico o se les considerara como institución de derecho público. Sin embargo, apenas si se logró el objetivo que perseguían los comisionados imperiales. En primer lugar, no raras veces eran precisamente los obispos los que abusaban de los monjes para sus fines de política eclesiástica. Una vez que el canon 4 les reconoció la facultad de dispensar, procedieron sin trabas en este sentido. Además, en mi opinión el carácter del monje en concreto, tanto en lo referente a su manifestación externa como a su definición jurídica, era tan impreciso, que siempre era fácil sustraerse a las prescripciones del concilio. Finalmente, la jerarquía misma, en medio de las disputas sobre la fe, estaba tan poco consolidada, que «por razones de un bien superior», monjes muy religiosos, pero también otros fanáticos y fanatizados, hallaban constantemente motivos para presentarse como defensores de la fe contra los obispos. En todo caso, la historia de la Iglesia después de Calcedonia muestra que fue muy exiguo el fruto de los cánones 3 y 4.

---

13. L. Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus:* Chalkedon II 569-676.

El monaquismo de la Iglesia oriental fue desde sus mismos orígenes —si se prescinde, digamos, de un Pacomio y de un Basilio, que con todo tuvieron poco eco como organizadores —más un movimiento que una institución. Se era monje y se era abad en virtud de un don personal. El influjo de la jerarquía tenía que ir siempre a la zaga, ya que las concepciones jurídicas eran ajenas a la naturaleza del movimiento. No cabe duda de que también hombres cultos ingresaron en los monasterios. Sin embargo, para las grandes masas de los monjes, que rechazaban toda formación, podía ser siempre un peligro la entusiástica seguridad de su misión. En realidad, es propio de la naturaleza de la espiritualidad que raras veces salga históricamente y en razón de sí misma a la luz del día. Así, también en Bizancio se convierte fácilmente la historia del monacato en la historia de sus escándalos. Sin embargo, los *Apophthegmata Patrum*, esas valiosas colecciones de máximas de sabiduría monástica[14], las grandes vidas de monjes del siglo VI, las cartas espirituales de un Barsanufio (siglo VI), las conferencias del abad palestino Doroteo, la *Escala* espiritual *(Klimax)* del sinaíta Juan (siglo VII) dicen acerca de la esencia del movimiento más que todas las historias de escándalos de fanáticos y pendencieros en el monaquismo. En Máximo el Confesor alcanza la mística monástica una altura de síntesis que no se logra ya en la Bizancio posterior.

La legislación del emperador Justiniano hizo la tentativa de reglamentar también definitivamente este monaquismo. A él se debe una serie de reglas más exactas sobre la admisión, el tiempo de prueba y los votos, que concretan la definición de la profesión y facilitan el control eclesiástico. En cambio, cuando intentó hacer generalmente obligatoria la estricta *vita communis*, cometió una equivocación, que no dio con la esencia del «movimiento».

Es un error hablar, como se ha hablado, de una total monaquización de la cultura bizantina desde el siglo VI. El monaquismo es poderoso, numéricamente y en razón de su idea, pero no está en condiciones de modificar el ritmo de la vida de la antigüedad tardía y del temprano período bizantino, sobre todo en las ciudades. Muchas personas cultas se muestran escépticas acerca de este

14. Cf. W. BOUSSET, *Apophthegmata*, Tubinga 1923.

estado y lo consideran más como una amenaza que como algo positivo. Es cierto que las sedes episcopales son provistas cada vez más frecuentemente y por más tiempo por los monjes. Sin embargo, es significativo que —tal como yo lo veo— la sede patriarcal de Constantinopla, por ejemplo, de 450 a 650 no fuera nunca ocupada por un monje, pues el caso de Eutiquio es todo lo más, una excepción. El significado del monaquismo para la vida bizantina es el de un valor-límite y no el de un factor integrado en la vida cotidiana.

XXIX. LA LITERATURA TEOLÓGICA Y RELIGIOSA

BIBLIOGRAFÍA: M. RICHARD, *Le néo-chalcédonisme:* MSR 3 (1946) 156-161; CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI[e] siècle: Chalkedon* 1637-720; W. ELERT, *Der Ausgang der altchristlichen Christologie* (Berlín 1957); S. HELMER, *Der Neuchalkedonismus* (Bonn 1962); M. JUGIE, *Monothélisme:* DThC X, 2, 2307-23; M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia 1939); R. DEVREESSE, *Chaînes exégétiques:* DBS I 1084-1233.

Por violentas que fueran las luchas dogmáticas que desde mediados del siglo V hasta la irrupción del islam agitaron a la Iglesia del imperio, este tiempo no cuenta en modo alguno entre los grandes períodos de la teología clásica. La fórmula de Calcedonia plantea a sus defensores el quehacer de una distinción virtuosista más bien que el de una síntesis; y la distinción tenía que separar lo que para la vivencia religiosa sólo se podía presentar como una unidad. Cuando se hablaba de unidad, se expresaba ésta en una terminología que no era todavía patrimonio común de la época, y en adjetivos y adverbios (ἀδιαίρετος, ἀχώριστος) que enunciaban algo más bien privativo que positivo. Habría hecho falta precisamente un teólogo destacado para hacer accesibles a la vivencia religiosa tales enunciados necesariamente incoloros y desvaídos. Ahora bien, la teología calcedoniana no poseyó durante largo tiempo ningún representante de esta categoría. Así se suceden rápidamente filosofemas, con los cuales se trata de justificar las distinciones. Se alimentan principalmente del vocabulario de la es-

cuela aristotélica, sin que a los que los utilizaban se les pudiera llamar en realidad aristotélicos. En el *Tomus* del papa san León I esta teología tiene todavía el poderoso acento con que la oratoria latina sabe estructurar sus antítesis con una concisión lapidaria. En la sintaxis griega, más capaz de modulaciones, se revelaba mucho más fácilmente su indigencia. Así va languideciendo la rigurosa teología calcedoniana; dicho con otras palabras: añora esa fórmula de Cirilo de la *physis* una encarnada del Logos o de la *physis* una del Logos encarnado, discriminada en el concilio de Calcedonia.

Esto no quiere decir que la historia de la teología de la época no pueda mencionar ningún nombre. Quizá se pueda citar aquí a Leoncio de Bizancio, aun cuando todavía sea discutido su encuadramiento en el marco de la teología global de la época[1]. Cierto que la mayoría de los teólogos comienza muy temprano a sentir y admitir su nostalgia de Cirilo. A ello daba pie la llamada *communicatio idiomatum*, es decir, la posibilidad de reunir en un solo enunciado atributos divinos y humanos en función de la persona de Cristo, es decir, recurriendo al ἓν πρόσωπον como al sujeto propiamente dicho de los predicados. Con este modo de hablar no se podía ya expresar concomitantemente, presuponer como obvio o silenciar a ciencia y conciencia el *qua* ἓν πρόσωπον. Lo que de aquí resultó fue el gusto por «formulaciones barrocas», por antítesis impresionantes y por fascinantes imprecisiones. La corriente siguió adelante. En una aproximación en parte consciente y en parte inconsciente al punto de vista de los adversarios del Calcedonense, se insistió en estas formulaciones como en un *shibboleth*, santo y seña o distintivo de la ortodoxia, con lo cual se precipitó ésta en graves conflictos internos (la disputa de los Tres Capítulos). Numerosos teólogos de la época siguen esta dirección, los monjes escitas lo mismo que Juan Gramático de Cesarea de Palestina[2] o el patriarca Efrén de Antioquía[3], todos los cuales hallan en el emperador Justiniano su poderoso patrocinador, con cuya ayuda se abre su teología camino en la Iglesia del imperio.

1. Véase Beck 373-374; St. Otto, *Person und Subsistenz*, Munich 1968; S. Helmer, loc. cit., 31-41; D.B. Evans, *Leontius of Byzantium, an Origenist Christology*, Washington 1970; S. Rees, *The Literary Activity of Leontios of Byzantium*, JThS 19 (1968) 229-242.
2. Beck 377; S. Helmer, loc. cit., 160-175.
3. Beck 378; S. Helmer, loc. cit., 185-195.

Quien con mayor pureza mantiene los principios doctrinales y con mayor exactitud expone las formulaciones es sin duda el obispo Juan de Escitópolis, que, por cierto —y el dato es muy significativo—, estudia también a fondo los escritos del Pseudo-Areopagita[4]. Por lo demás, poco después los propugnadores del monoenergetismo sacarán parte de sus argumentos precisamente de los escritos de los llamados neocalcedonianos —así se ha comenzado a llamar recientemente a los exponentes de esta corriente—, en especial de Teodoro de Raithu, supuesto que no se trate de la misma persona que el iniciador del monoenergetismo, Teodoro de Farán[5].

Cierto que el intento de aproximación al punto de vista de los monofisitas no obtuvo el menor resultado. En efecto, éstos poseían en Severo de Antioquía el mayor teólogo de la época, al que la corriente calcedoniana no tenía nada comparable que oponer[6]. Basado en una excelente formación bíblica y patrística, sin enredarse demasiado en la inseguridad de terminologías filosóficas, concibió en nueva forma la teología de Cirilo de Alejandría. No pierde nunca de vista el fenómeno histórico concreto de Cristo, y precisamente partiendo de esto concreto identifica en gran parte φύσις, ὑπόστασις y πρόσωπον. Todo está dominado por la idea de la unidad; en razón de la unidad, de la unidad concreta de Cristo, no puede haber dos naturalezas *(unio deletrix dualitatis)*. En esta contradicción se había enzarzado según él el sínodo de Calcedonia, por lo cual, pese a todas las interpretaciones tranquilizantes, no se podían reconocer aquellas conclusiones. El término de la unidad en Cristo sólo podía ser la única naturaleza divina.

Pero lo que constituye a Severo en el incontrovertido padre de la Iglesia de los monofisitas no es sólo su sistema dogmático coherente, el hecho de tener siempre una respuesta pronta a todo ataque por parte de la teología ortodoxa, sino también la circunstancia de que su extensa obra literaria atiende a todos los sectores de la vida religiosa. Una correspondencia muy dispersa, homilías solemnes y sermones festivos, composiciones litúrgicas, etc., enri-

---

4. Beck 376-377; S. Helmer, loc. cit., 176-182.

5. Cf. W. Elert, *Theodor von Pharan und Theodor von Raithu*, ThLZ 76 (1951) 67-76.

6. El mejor todavía, J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Lovaina 1919. Para bibliografía: Beck 387-390.

quecen la vida de una Iglesia que con él halla el camino hacia su propia autonomía.

Cierto que en la Iglesia monofisita se produjeron también desviaciones de esta doctrina clásica. Sin embargo, al lado de Severo hacen muy pobre figura, por ejemplo, Juliano de Halicarnaso, padre de los aftartodocetas, como también los partidarios de los teodosianos, actistas y agnoetas y otros, llámense como se quiera. Sólo Juan, por sobrenombre Filopón, puede parangonarse con Severo en la etapa inicial[7]. Su trabajo estaba orientado a la armonización entre filosofía y dogma, tarea en la que, a los ojos de los que recelaban de él, incurrió en una especie de triteísmo, interpretación cuya justificación depende, por supuesto, de cómo se entienda su concepto trinitario de naturaleza y esencia. Los monofisitas mismos no han admitido a la larga esta acusación, sino que han situado a Juan al lado de Severo, al que el mismo Juan había defendido siempre. Su obra no se ha investigado ni evaluado todavía suficientemente. Según todos los indicios, Juan Filopón es uno de los más señalados representantes de aquel enfoque filosófico y científico-natural que tan ventajosamente distingue a las escuelas superiores de Alejandría de la actividad docente de Atenas. Es notable su comentario al relato bíblico de la creación, que en parte se basa en la exégesis de Basilio el Grande y con su manera de abordar los problemas aventaja en mucho aquella *Topografía* de Cosme Indicopleustes[8], que en realidad sólo es una tentativa de explicar la obra de los seis días, por cierto, en una forma tremendamente retrógrada. La importancia de la obra reside en algunas noticias interesantes de las experiencias de los viajes del autor, pero no en su contenido teológico.

Fuera del marco de la dogmática y de la polémica de la época se sitúa la figura imprecisa del Pseudo-Areopagita. Si no se le identifica con Pedro Fulón[9], habrá que postular para éste un

---

7. H.D. SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle*, REG 67 (1954) 396-410; B. SCHLEISSHEIMER, *Zum Problem Glauben und Wissenschaft im sechsten Jahrhundert: Polychordia*. Homenaje a F. Dölger, «Byz. Forschungen» 2 (1967) 318-344.

8. W. WOLSKA, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustés*, París.

9. U. RIEDINGER, *Pseudo-Dionysios Aeropagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, ByZ 52 (1959) 276-296; id., *Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, «Salzburger Jb. der Philos.» 5-6 (1961-62) 135-156; R. ROQUES, *L'univers dionysien*, París 1954.

hermano gemelo... Un autor con una imperturbable predilección por la mistificación y, sin género de duda, también con talento para ella. Su actividad literaria, evaluada en comparación con la turbulenta carrera de Fulón, raras veces coronada por el éxito, puede considerarse como su tentativa literaria de trazar un cuadro fantasmagórico, increíble, del mundo, realzado con una autoridad indiscutible: un cosmos que se destacaba idealmente del medio ambiente, con el que el autor, pese a su cotidiana autoridad, nunca llegó a entenderse. Y así realizó algo, cuya reverente aceptación o lo largo de los siglos no puede explicarse únicamente por el seudónimo. El Pseudo-Areopagita creó con sus tratados sobre la jerarquía celeste y terrestre un sistema acabado de correspondencias, que no sólo respondía a las exigencias de los obispos de su tiempo y de los tiempos sucesivos, sino que además dio al acto litúrgico una profunda penetración que fue de la mayor importancia para la teología litúrgica, como también para el arte litúrgico de los bizantinos de la posteridad. Con su obra sobre los nombres divinos hizo la tentativa —por cierto condenada al fracaso ya en razón de su más íntima esencia— de crear una sistemática de la teología negativa. Y si bien su terminología por la *via supereminentiae*, en sus enunciados sobre Dios, se pierde en imposibilidades lingüísticas, con ello dio una muestra del necesario fracaso de todo discurso sobre Dios. Por lo demás, es un indicio de su sensibilidad mística el hecho de que junto con un sistema de iluminación, que procede con el mayor rigor jerárquico y, a través de una larga serie de grados, acaba por apartar de Dios al hombre sencillo en lugar de acercarlo, a pesar de su constante insistencia en la idea de la «proximidad» de Dios, en comparación con la cual son irrelevantes las distancias en sus «jerarquías».

En todo caso, el Pseudo-Areopagita se halla fuera de su tiempo; y si se prescinde de Severo, se puede decir que sólo la disputa monoenergética del siglo VII proporcionó a Bizancio un teólogo de alto rango: Máximo el Confesor[10], que en realidad puede ser circunscrito a la dogmática y a la polémica todavía menos que Severo. Es indiscutible mérito suyo el haber creado (en las luchas

10. H.U v BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln ²1961, W. VOLKER, *Maximos Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965

por la determinación de las operaciones y de la voluntad en Cristo), con una aguda terminología, los presupuestos necesarios para poder siquiera captar el meollo del problema. Máximo es dioteleta, por lo que hace a la facultad volitiva física en Cristo, pero en el θέλημα γνωμικόν ve él una propiedad de la hipóstasis, distinción que habría servido para zanjar rápidamente la polémica si hubiese habido auténtico interés en ello. Sin embargo, éste es sólo un aspecto de la relevancia que compete al Confesor. Es sin duda decisivo el que en él formasen una unidad indisoluble una dogmática y una mística precisas. En la mística de la Iglesia bizantina apenas si puso de relieve nuevos elementos; enlaza con Evagrio, y a través de él con Orígenes, mientras que el Pseudo-Dionisio, al que por cierto comenta, queda más bien al margen; pero incorporó a este sistema la cristología que, a mi parecer, preocupó poco a Evagrio, y con la dialéctica de las fórmulas cristológicas de Calcedonia, que hasta entonces se habían tratado de manera bastante abstracta, por no decir negativa, construyó una teología mística de la cruz, en la que un Cristo doliente y glorificado reunió todos los contrastes en una unidad definitiva. Máximo es en el ámbito bizantino el más grande maestro de la mística de Cristo, que ya no se ha vuelto a alcanzar y que, desgraciadamente, en el transcurso de los siglos, si no se ha olvidado, se ha tomado muy poco en consideración.

Al lado de Máximo hay que mencionar al patriarca de Jerusalén, Sofronio [11], uno de los primeros propugnadores de las dos energías (operaciones) en Cristo frente a la Unión alejandrina de 633; es también digno de mención como predicador, hagiógrafo y poeta religioso; luego, aquel Anastasio sinaíta [12], cuya vida y personalidad no se han delimitado todavía suficientemente: fue como un «sumista» de la polémica antimonofisita, pero algunos de sus sermones influyeron en el aspecto homilético de todo el período bizantino.

Es curioso observar que al lado de las grandes controversias cristológicas de la época, el origenismo, reanimado en este tiempo, apenas si tuvo repercusiones literarias, si se prescinde de las declaraciones oficiales y (quizá) de Máximo el Confesor. Es obvio

---

11. Beck 434-436, CHR v. SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*, París 1972.
12. S.N. SAKKOS, Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν, Tesalónica 1964.

conjeturar que los πατέρες πνευματικοί de las colonias monásticas de Palestina y de otras partes no habrían podido sacar gran cosa del sistema del gran alejandrino, supuesto que hubieran podido conocerlo, y que sin duda sólo algunos de los monjes palestinenses poseían algo más que ciertos elementos fundamentales del origenismo, mientras que la masa de los «origenistas» se limitaban sencillamente a seguirlos. Algunas huellas del origenismo se pueden descubrir aquí y allá, aunque no entran en consideración. En cambio conocemos algunas colecciones de instrucciones sencillas para la vida espiritual de los monjes, sobre todo en la comunidad, que lejos de perderse en especulaciones revelan un asombroso conocimiento de casos de psicología profunda en la vida de alejamiento del mundo y que sacan de ello sus conclusiones concretas para la dirección de ermitaños y todavía más de cenobitas. La colección de preguntas y respuestas, por ejemplo del recoleto Barsanufio [13] (mediados del siglo VI) en Palestina, con su forma muy discreta de dirección espiritual, las conferencias espirituales del abad Doroteo [14] de la misma época y del mismo ambiente, que más tarde siguieron gozando de gran prestigio en el monasterio de Studiu, son pocos, pero buenos ejemplos de esta corriente.

Entre los peligros que amenazaban la vida espiritual de la época, no era el único el origenismo. El mesalianismo, con su idea dualista del mundo —por lo menos en la práctica—, con su solicitud exclusiva por los «puros» y su ansia de experiencia sensible del estado de gracia, dio mucho que hacer a los que velaban por el monaquismo ortodoxo. Éstos tenían en las instrucciones de Diadoco de Foticé [15] un manual, que si bien trataba de satisfacer en lo posible los deseos legítimos, sabía también fijarles los debidos límites. Aquí se había descubierto un órgano espiritual, la αἴσθησις νοερά, que estaba destinada a distinguir con seguridad entre fenómenos místicos perceptibles sensiblemente e ilusiones diabólicas; era una obra de penetración psicológica.

La clásica mística evagriana, totalmente dependiente en algunos puntos del origenismo, viene por fin revivificada en el siglo VII en una forma que la libra de sospechas frente a la orto-

---

13. Beck 395-396; M. VILLER-K. RAHNER, loc. cit., 149.
14. Beck 396; M. VILLER - K. RAHNER 10-151.
15. F. DÖRR, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Friburgo 1937.

doxia. Aquí hay que mencionar, junto a Máximo, sobre todo al monje libio Talasio [16]. Sin duda está también relacionado con el sistema un tratado del siglo VII que alcanzó enorme difusión, el Κλῖμαξ (Escala del paraíso) del sinaíta Juan [17], si bien en él no se desarrollan, sino que únicamente se insinúan, los últimos grados de la unión con Dios. Es interesante observar que en esta obra la célebre oración de Jesús, más exactamente la μνήμη Ἰησοῦ, cuyo método se remonta a mucho más atrás, parece incorporada ya como parte integrante al sistema de elevación, aunque sin por ello simplificar o facilitar la actitud espiritual presupuesta por esta μνήμη. Se ha demostrado que esta mística «sinaítica» conduce directamente a la mística bizantina tardía [18].

Si la tardía exégesis bizantina de la Biblia se remonta una y otra vez al siglo VI, no es que en aquella época hubiese alcanzado especial profundidad la explicación de la Escritura, sino más bien porque en el siglo VI se había sentado la base para aquellas cadenas que representaban ejemplarmente el material y la forma para la exégesis de largas generaciones. Así como los dogmáticos coleccionaban cada vez con más frecuencia pasajes de los padres relacionados con determinados temas que les interesaban, de modo que al fin argumentaban casi exclusivamente a base de «florilegios», también los intérpretes de la Biblia comienzan ahora a reunir y a ordenar los textos de los más variados autores antiguos, relativos a cada versículo de un libro bíblico. Llama la atención el que en este punto tales «florilegistas» sigan estando influenciados sobre todo por los grandes exegetas antioquenos, aunque éstos, en cuanto teólogos, hubiesen caído bajo el anatema de sínodos eclesiásticos, lo cual en todo caso habla en favor del buen gusto exegético de los coleccionadores.

Uno de los primeros forjadores de cadenas fue sin duda Procopio de Gaza [19] (siglo VI), famoso por haber sido el jefe de una

---

16. M.-TH. DISDIER, RÉB 2 (1944) 79-118.

17. I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, OrChrA IX 2 (Roma 1927) 134-137; A. SAUDREAU, *Doctrine spirituelle de s. Jean Climaque*, «La vie spirituelle» 9 (1924) 353-370; G. COUILLEAU, *Jean Climaque*, DSAM VIII (1972) 369-389; D. BOGDANOVIĆ, *Jovan Lestvicnik u vizantijskoj i staroj srpskoj knjizevnosti*, Belgrado 1968; W. VÖLKER, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus*, Wiesbaden 1968.

18. Cf. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OrChrP 1 (1935) 114-138.

19. Beck 414-422.

escuela de sofistas cristianos de aquella ciudad palestina. Su cadena sobre el Octateuco vino a ser modelo para todas las posteriores. También comentó de esta misma manera otros libros del Antiguo Testamento.

La homilética de los siglos VI y VII no asume ni con mucho en el conjunto de la actividad literaria teológica el puesto que había ocupado, por ejemplo, a fines del siglo IV y comienzos del V. En la era de nomenclaturas dogmáticas controvertidas, el énfasis y la amplificación oratoria eran, a lo que parece, más peligrosos que una colección de definiciones... Sólo aisladamente aparece algún talento oratorio, por ejemplo, un Severo, un Sofronio de Jerusalén o un Anastasio sinaíta. Cierto que luego, en el s. VII, surgen en mayor número los predicadores, cuya determinación exacta en cuanto a tiempo y lugar sigue, por lo demás, ofreciendo todavía dificultades, por ejemplo, un Leoncio de Jerusalén, que es quizás la misma persona que Leoncio de Constantinopla, un Pantaleón, etc.[20]. Fue también importante para el período siguiente el legado homilético del obispo chipriota Leoncio de Neápolis[21], que es a la vez el hagiógrafo más importante del siglo. Con su *Bios* del patriarca alejandrino Juan el Misericordioso creó un monumento de la vida eclesiástica de Egipto anterior al islam[22] y con la exposición del *Loco en Cristo*, Simeón de Emesa, un valioso documento de extraña vida religiosa del pueblo en el Próximo Oriente[23].

Si damos una ojeada de conjunto, quizá podamos decir que a la teología sistemática de la época le falta, con unas pocas excepciones, el impulso creador. Se cita a otros, se pide en préstamo a otros, nos hallamos en medio de la época, en la que la llamada prueba patrística, manejada sistemáticamente, impide inspirarse en la misma Biblia; el hecho de que más de un dogmático sea a la vez apasionado, y no raras veces nada escrupuloso político eclesiástico, no hace el cuadro muy simpático y halagüeño. Por otro lado: un Pedro Fulón, identificado con el Pseudo-Areopagita, revela hasta dónde podía llegar la capacidad intelectual de aquellos

---

20. Beck 456-458.
21. Beck 455-456.
22. Dirigido por H. GELZER, Friburgo-Leipzig 1893.
23. Cf. H. LIETZMANN, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911.

litigantes y pone al descubierto algo de la amplitud y diversidad de talentos de aquellos hombres de la tardía antigüedad. Y si el monacato de la época no es en conjunto mejor que la jerarquía, no hay que olvidar que también aquí sólo se han conservado los botafuegos de la época. Los llamados escritos ascéticos del desierto hablan un lenguaje muy diferente. Aquí alcanzó altas cimas la teología de la espiritualidad.

XXX. ORGANIZACIÓN Y VIDA INTERIOR DE LA IGLESIA IMPERIAL DE ORIENTE

BIBLIOGRAFÍA: F. DVORNIK, *Byzance et la primauté Romaine* (París 1964), A. MICHEL, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung: Chalkedon* II, 491-562; F. HERMAN, *Chalkedon und die Augestaltung des konstantinopolitanischen Primats:* ibid. II, 459-490; FEINE RG; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts* (Viena 1953); J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae ritibus orientalibus* II-III (Roma 1930-32); S. SALAVILLE, *Liturgies orientales* (París 1942); N. LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche* (Friburgo de Brisgovia 1960); H.J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie* (Friburgo de Brisgovia 1964).

Sobre iconografía: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* I, 616-662 (K. WESSEL); D. TALBOT RICE, *Art of the Byzantine Era* (Londres 1963); O. DEMUS, *Die Rolle der byzantinischen Kunst in Europa:* JÖByzG 14 (1965) 139-155.

El concilio de Calcedonia es el cuento de nunca acabar. También para la organización de la Iglesia del imperio representa el sínodo una fecha decisiva. El célebre canon 28[1] acoge las disposiciones de 381, pero a un primado de honor se añaden ahora privilegios jurisdiccionales: el derecho de consagración en las antiguas grandes metrópolis, hasta entonces autónomas, de Asia, Ponto y Tracia, y por encima de esto un como primado de misión tocante a las zonas marginales del imperio no sometidas antes a ninguna metrópoli. Y si en 381 se hablaba de un primado de honor «después de Roma», ahora, en 451, se habla de un mismo rango con Roma. Ahora bien, en este canon no se trata en el fondo de una innovación. No debemos olvidar que

1. T.O. MARTIN, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: a Background Note:* Chalkedon II 433-458.

a más tardar desde 421 hay que contar ya con el equiparamiento político de Roma y Constantinopla. Por lo demás, ya anteriormente Juan Crisóstomo, en calidad de arzobispo de Constantinopla, había hecho la enérgica tentativa de inferir del canon 3.º de 381 derechos materiales de su sede con respecto a las provincias eclesiásticas de Asia Menor. Finalmente, los emperadores Honorio y Teodosio II habían intentado ya en 421 imponer en el ilírico la autoridad del obispo de su capital. Así que no es inverosímil que el canon de Calcedonia no hiciera más que constatar un proceso ya irreversible. El emperador Zenón dio un paso más con un decreto del año 477 [2]. Mientras que Teodosio I, con ocasión del restablecimiento de la ortodoxia en Constantinopla frente al arrianismo, había decretado todavía como norma la fe de Roma y Alejandría, Zenón llama a la Iglesia de Constantinopla «*mater nostrae pietatis et christianorum orthodoxae religionis omnium*». De Roma no se hace la menor mención.

Cierto que el emperador Justiniano volvió a subrayar enérgicamente el primado romano y a tomarlo en consideración también *de facto* en situaciones críticas. Sin embargo, la libertad de acción de Roma se vio pronto muy restringida por razones políticas, y el Oriente no tardó en acostumbrarse no sólo a prescindir de Roma, sino ni siquiera acordarse de ella más que cuando no le quedaba otro remedio. En modo alguno se niega el primado de Roma, pero, a lo que se ve, se cree satisfacer las exigencias de este primado con una mera «mención honorífica». Ni qué decir tiene que los antiguos patriarcados y sedes metropolitanas de Oriente no se plegaron de buena gana al nuevo primado de Constantinopla. Ahora bien, cuanto más tuvieron que luchar los obispos supremos de la Iglesia del imperio en Asia Menor, Siria y Egipto por afirmarse e imponerse contra los monofisitas, tanto más tuvieron que contar con el protectorado del obispo de la capital. La ocupación de extensos territorios cristianos por el islam aceleró todavía más este proceso. Lo que habían preparado los cánones y las leyes imperiales, lo que había subrayado la actividad de los patriarcas constantinopolitanos, fue confirmado por la evolución del protocolo, sobre todo la del título

2. Cod. Just. I 2, 16.

de «patriarca ecuménico»[3]. Ya el patriarca alejandrino Dióscoro había intentado, aunque sin éxito, apropiarse este título, y también en otras diócesis hay vestigios de su empleo. A más tardar desde el cisma acaciano, se saluda a los patriarcas bizantinos con esta designación, en un principio probablemente de forma más retórica que oficial. Según parece, nadie se escandalizó por ello. El papa Pelagio II fue el primero que, al tener noticia de que también el sínodo daba oficialmente este título al patriarca, protestó contra ello cerca del patriarca Juan el Ayunador (582-595). Gregorio Magno, que, por lo demás, contrariamente a León Magno, había reconocido prácticamente el canon 28, reiteró esta protesta. El emperador Mauricio creyó deber exhortar a la paz, pero Gregorio argumentó que con su protesta defendía los derechos de los demás obispos que se veían mermados por tal título. El resultado fue nulo. Naturalmente, el título se puede traducir por un desvaído «patriarca del imperio». Sin embargo, era también susceptible de una traducción de mucho mayor alcance, como lo prueban los mismos patriarcas constantinopolitanos. Es significativo que Focio introdujera por primera vez el título en el protocolo de los documentos patriarcales, que Miguel Cerulario lo asumiera por primera vez en su sello y que sólo a partir del siglo XIII lo añadieran los patriarcas a su firma. Con otras palabras: Las etapas de la evolución del título coinciden con las etapas de la tirantez de relaciones entre Roma y Constantinopla[4].

Dado que los patriarcas constantinopolitanos no se contentaban con el derecho de consagración en su nuevo territorio, sino que ejercían en él la autoridad de jurisdicción y de magisterio que anteriormente consideraban como propias los patriarcas de Alejandría en Egipto y Libia, la evolución de su primado fue acompañada de una merma de la antigua constitución metropolitana. La entera vida de la Iglesia del imperio se va concentrando gradualmente en Constantinopla, y es significativo que en el siglo VII tengamos cada vez menos noticia de la vida propia de grandes metrópolis y grandes metropolitanos, por ejemplo en Capadocia

---

3. Cf. S. VAILHÉ, EO 11 (1908) 161-171; E. CASPAR, *Geschichte der Päpste*, II, Stuttgart 1933, p. 847; E.H. FISCHER, *Gregor der Grosse und Byzanz*, ZSavRGkan 36 (1950) 15-144.
4. V. LAURENT, RÉB 6 (1948) 5-26; id., MiscMercati III 373-396.

o en el Ponto. Ya en Calcedonia se quejaban los padres de que el orden sinodal provincial había caído poco a poco en olvido e insistieron en que se volviesen a celebrar tales asambleas. Cuanto menos asistencia tenían estos sínodos en las provincias, de tanto mayor simpatía gozaba el sínodo que se reunía en torno al patriarca, la asamblea llamada Endemusa [5], que se puede documentar hasta el siglo IV, y a la que acudían todos los metropolitanos que por una razón o por otra se hallaban en la capital. La vieja estructura de la constitución metropolitana fue alterada también por la creación cada vez más frecuente de arzobispados autocéfalos, es decir, por la elevación de simples obispados a la categoría de arzobispados, aunque no se les dotaba de obispos sufragáneos [5a]. Esta exención era las más de las veces resultado de rivalidades políticas o personales. En el fondo, también el más reciente patriarcado, el de Jerusalén, debe su origen a una exención de este género. Y algo parecido se puede decir también del arzobispado autocéfalo de Chipre, e incluso de fundaciones tan efímeras como la de la ciudad Justiniana Prima, hecha por el emperador Justiniano.

Se intentó también repetidas veces fijar por escrito el *status* de las diferentes Iglesias, y a estas tentativas debemos las llamadas *Notitiae episcopatuum* [6] que representan el rango de los diferentes obispados entre sí. En cuanto al patriarcado de Constantinopla, tal lista parece haberse cerrado en alguna manera bajo el emperador Justiniano. Quizá fuera revisada bajo la dinastía del emperador Heraclio. Entonces constaba de 33 metrópolis y, ya por aquellas fechas, de 34 diócesis autocéfalas. La *Noticia antiochena* parece provenir de la segunda mitad del siglo VI. No es seguro que en esta época temprana existieran ya tales listas de Jerusalén y de Alejandría.

Todos estos problemas influyen acusadamente en el *status* jurídico de la Iglesia. Si bien se consideraban como fuentes primarias de la vida jurídica de la Iglesia, la Biblia y la tradición de los padres, sin embargo, en el transcurso de las generaciones fue

5. J. HAJJAR, *Le synode permanent dans l'église byzantine des origines au XIe siècle*, Roma 1962.

5.ª E. CHRYSOS, *Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer*, ByZ 62 (1969) 263-286.

6. Beck 148-232.

creciendo la necesidad de normas y decisiones particulares, de modo que pronto se vio la Iglesia del imperio, al igual que el imperio mismo, en la necesidad de codificar todo aquel material[7]. En Antioquía tuvo lugar la primera tentativa que conocemos de una compilación sistemática del derecho eclesiástico vigente. El redactor fue un tal Juan Escolástico, que más tarde ocupó la sede de Constantinopla con el nombre de Juan III (565-577). Dividió el material en 50 categorías (τίτλοι), dentro de las cuales ordenó los correspondientes cánones o partes de cánones de los sínodos celebrados hasta entonces y tenidos por vigentes, así como material tomado de escritos canónicos de los padres. En su trabajo se apoya Juan en un predecesor desconocido, que hacia 575 había reunido una colección de cánones bajo 60 títulos, a la que había añadido un apéndice de 21 leyes imperiales en materia de derecho eclesiástico. También Juan compiló, aparte de su colección de cánones, una colección de disposiciones de derecho imperial acerca de materias eclesiásticas, extractando las principales *Novellae* de Justiniano. Hoy se la designa como la *Collectio 78 capitum*. Juan no fue el único movido por este celo de hacer extractos de las *Novellae*. De ahí sólo hay un paso a las colecciones que recogen tanto cánones como *nomos*, los llamados «nomocánones», es decir, colecciones que reúnen en un sistema único el derecho canónico y el derecho imperial, este último en la medida en que afecta a la Iglesia. El más antiguo nomocanon, el llamado nomocanon de los 50 títulos, surgió quizás también en Antioquía. La fecha puede situarse a fines del siglo VI. Un segundo nomocanon, conocido como nomocanon de los 14 títulos, parece pertenecer a la época del emperador Heraclio. De él dimanó más tarde el nomocanon fociano.

Si se evalúa la vida de la Iglesia bizantina en base a las despiadadas luchas dogmáticas, a las ásperas rivalidades personales de los obispos y de los patriarcas, a la sangre que corrió y al odio que suscitó este derramamiento de sangre, se plantea la pregunta de a qué quedó, pues, reducido el cristianismo de aquella Iglesia. Esta impresión que dan las circunstancias externas se atenúa en alguna manera si se mira a la liturgia de la época. To-

7. Beck 140-147.

davía será durante largo tiempo un enigma la cuestión de los orígenes de las llamadas liturgia de san Basilio y liturgia de san Juan Crisóstomo respectivamente. Lo más probable es que ambas liturgias proceden de ámbito sirio. Pero es precisamente en estos siglos cuando adquieren en Constantinopla su plena configuración y un notable enriquecimiento. No será inútil mencionar aquí algunos pequeños elementos estructurales que fueron insertos entonces en la liturgia y que constituyen no poco de su encanto. El siglo V enriqueció los formularios litúrgicos con el trisagio[8], sobre cuya interpretación trinitaria o cristológica tanto se ha disputado, pero que como elemento de ritmificación e intensificación litúrgica constituye una excelente preparación para la lectura de la Escritura. Una vez más, sin el antecedente de las constantes disputas dogmáticas de la época, sería inconcebible aquel himno compuesto quizá por Justiniano mismo, que comienza con las palabras Ὁ μονογενὴς υἱός[9], uno de los mejores ejemplos de cómo la disputa dogmática puede volver a hallar en el ropaje litúrgico su raíz religiosa. El emperador Justino II (565-578) habría introducido en la liturgia dos himnos que probablemente son más antiguos, pero que en su nuevo puesto reproducen de manera incomparable, breve y profundamente, lo que pertenece a la esencia de la liturgia bizantina: primero, el llamado himno querúbico, que representa toda acción litúrgica en la Iglesia como reproducción de la liturgia de los querubines ante el trono del Altísimo, y luego el canto de la comunión, Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ, en el que expresa algo de la humildad de la piedad ortodoxa y que, tácitamente, priva de su base al fasto eclesiástico. Acaso también se deba fechar en los siglos V-VI la configuración de aquellas procesiones que con los nombres de «grande» y «pequeña entrada» (introito), expresan los dramáticos puntos culminantes de la antemisa bizantina.

También el calendario festivo experimentó un notable enriquecimiento en esta época. En el período de Justiniano debió introducirse una de las principales fiestas de María, el εὐαγγελισμός[10]

8. CH.S. TSOGAS, Ὁ τρισάγιος ὕμνος; Χαριστήριον Π.Κ. Χρήστου, Tesalónica 1967, p. 275-287.

9. V. GRUMEL, *L'auteur et la date de composition du tropaire* Ὁ μονογενής, EO 22 (1923) 398-418.

10. S. VAILHÉ, EO 9 (1906) 138-145.

o anunciación. El emperador Mauricio decretó la fiesta de la *koimesis* (dormición de María)[11]; la fiesta de la exaltación de la cruz[12] (14 de septiembre) puede, acaso, remontarse a tiempos anteriores, quizá como fiesta concomitante de la consagración de la anástasis en Jerusalén, pero sólo la recuperación de la reliquia de la cruz por el emperador Heraclio tras la victoria sobre los persas le confirió su esplendor especial para todos los tiempos venideros.

El siglo VI dio también a la Iglesia bizantina su más grande poeta litúrgico, el melodo Romanos, creador del *Kontakion*[13]. Esta forma de himnos litúrgicos es, si se quiere, prosa rítmica, y en cuanto tal, no es sino predicación. Pero esta definición literaria no debe engañarnos, haciéndonos olvidar las altas dotes poéticas de Romanos, en el que se asocian de manera peculiar el enunciado dogmático antitético, estilizado, con un talento casi pictórico propio de pintor de género. Nunca en la literatura bizantina se derribaron tan radicalmente como aquí las barreras entre discurso y poesía. Y lo que más tarde produce la Iglesia bizantina en punto a poesía litúrgica, vive de la no siempre sana amplificación de esta creación temprana.

Quizá sea algo osado designar como abandono de la logomaquia de los teólogos de la época otra rama de la vida religiosa de la Iglesia bizantina desarrollada especialmente en esta época: la veneración de las imágenes de santos. Precisamente en el siglo VI se puede observar que ha llegado ya a su fin la vieja iconofobia cristiana y que ni siquiera se puede mantener por más tiempo la indiferencia respecto a los iconos[14]. El pueblo no se apodera de los iconos como de una *Biblia pauperum*, sino que los venera con el ardiente fervor con que se sigue a los portadores de gracias; las imágenes salen a su vez al encuentro del pueblo, comunicándole gracia, haciendo signos y milagros, consolando y ayudando siempre que lo solicita la confianza de los fieles. Se ha dicho que el culto

---

11. A. RAES, *Aux origines de la fête de l'assomption en Orient*, OrChrP 12 (1946) 262-274.

12. E. HONIGMANN, *La date de l'homélie du prêtre Pantoléon sur la fête de l'exaltation de la croix*, «Bulletin Acad. Belge» v 36 (1950) 547-559.

13. Beck 425-427; véase *Sancti Romani Melodi, Cantica genuina* (Oxford 1963) y *Cantica dubia* (Berlín 1970), ed. crítica de P. Maas y C.A. Trypanis.

14. N.H. BAYNES, *The Icons Before Iconoclasm*, HThR 44 (1951) 93-106; E. KITZINGER, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, DOP 8 (1954) 83-150.

de los iconos es expresión de la ortodoxia en cuanto tal, aunque esto no se puede observar sino a lo sumo a partir del siglo VII, pero desde entonces ya cada vez con más vigor. Nos hallamos ante un proceso comprensible desde el punto de vista religioso como fuga de la miseria dogmática, pero que introduce de manera fatal la dicotomía que irá determinando poco a poco y cada vez más acusadamente la vida de la Iglesia bizantina.

Pero quizá haya que dar un paso adelante. No se trata sólo de fuga, sino seguramente también de un acontecimiento religioso que de manera curiosa decide por sí mismo la lucha dogmática. Aun sin utilizar la expresión «monofisismo de la imagen bizantina de Cristo», no se puede desechar la idea de que aquel hueco que dejó abierto la fórmula de Calcedonia fue cerrado de nuevo por la imagen, una imagen que, si bien sólo podía representar la naturaleza por medio del arte, de tal forma exaltó y divinizó esta naturaleza, que si se quisiera poner una inscripción al icono bizantino de Cristo, la fórmula ciriliana sería más apropiada que la calcedoniana.

La vida religiosa del pueblo se refleja también en la «vida» de sus santos. Ya hemos mencionado en otro lugar las «vidas» de monjes. Ahora bien, es interesante que se haga ya notar en este tiempo la novela hagiográfica [15], es decir, aquella acumulación de rasgos legendarios y no raras veces picantes, que a veces provocaban incluso el recelo de las autoridades eclesiásticas, pero que a todas luces respondían mejor al gusto del pueblo que tal o cual lucubración de retórica hagiográfica. Ciertos productos de esta índole, como, por ejemplo, el martirio y los milagros de san Conón [16], constituían sin duda algo así como un libro de peregrinación que se ponía a la venta en el lugar del culto del santo. Algo parecido habrá que decir de los grandes relatos de milagros que existían, por ejemplo, acerca de la pareja de médicos san Cosme y san Damián [17], que en forma muy significativa recibieron el apelativo de *anargyroi*, los que curan gratis, y que fueron venerados principalmente en Constantinopla; o sobre Ciro y Juan [18],

---

15. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1905.
16. BHG 2077.
17. BHG 372ss.
18. BHG 469ss.

la pareja taumatúrgica que había emprendido en Egipto la imitación de Menutis. Otras novelas arrancan de acontecimientos contemporáneos. Así, se puede sin duda relacionar el relato maravilloso del óbito de María con la introducción de la fiesta de su asunción, hacia fines del siglo VI [19], y la aparición de santos curiosos del ámbito persa —por ejemplo, Golinduch [20], la «mártir que siguió viva»— que respondían a la intención de mantener vivo el entusiasmo en la lucha contra los adoradores del fuego. Curiosamente edificante es también la vida del ecónomo Teófilo, de la Iglesia de Adana, en el que se ha descubierto un precursor de la leyenda de Fausto [21], y más curioso aún es el salto que dio san Jorge del mito pagano al ámbito de los debeladores de dragones del cristianismo [22]; ambos relatos, como también los primeros apuntes en la larga serie de narraciones sobre san Nicolás de Mira [23] y la versión griega de la novela de Alejo [24] son productos del siglo VII. Esta hagiografía novelesca no debe hacer olvidar cierto tratamiento «político» de los santos. Testigos de ello son sin duda la incipiente colección de los milagros de Demetrio, el santo de la ciudad de Tesalónica [25], cuyas gestas reflejan los avatares de esta ciudad; a esta misma intención responden textos como, por ejemplo, el relato sobre el martirio de Aretas [26], obispo del sur de Arabia, o la gradual introducción de la leyenda del apóstol Andrés en el ámbito de la capital del imperio, que debía conducir a que se otorgase rango apostólico a la sede episcopal de esta ciudad [27].

En la medida en que las disposiciones eclesiásticas sobre disciplina y orden en el clero se hallan en condiciones de informar sobre la vida interior de la comunidad, esto es particularmente

---

19. M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la sainte vierge*, Vaticano 1944, p. 117-126.
20. P. PEETERS, *Sainte Golindouch, martyre perse*, AnBoll 62 (1944) 74-125.
21. L. RADERMACHER, *Griechische Quellen zur Faustsage*, SAW 206, 4 (Viena 1927).
22. K. KRUMBACHER, *Der heilige Georg*, Munich 1911.
23. G. ANRICH, *Hagios Nikolaos*, vol. II, Leipzig-Berlín 1917.
24. BHG 56c.
25. P. LEMERLE, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Demetrii*, ByZ 46 (1953) 349-361.
26. P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruselas 1950, p. 88.
27. F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (Mass.) 1958.

válido respecto de los cánones del sínodo de los años 691-692, que por razón del local en que se celebraron las sesiones, en el palacio imperial de Constantinopla, fue designado como el sínodo *in Trullo;* los asistentes entendieron esta asamblea como un complemento ecuménico de los sínodos V y VI, que no habían dictado cánones disciplinarios[28]. Los cánones de este concilio (102 en total) representan sin orden sistemático una colección amplia y muy instructiva de prescripciones sobre la vida intraeclesial de la época: reflejo a la vez de la difícil situación en que se hallaba la Iglesia bizantina de resultas de la penetración de numerosas tribus bárbaras, de medidas imperiales sobre traslados de población, y de la aparición de nuevas herejías. La tónica negativa de los cánones se revela en el hecho de tratarse en ellos casi únicamente de aspectos sombríos de la vida de la Iglesia. Aquí late una evolución intraeclesial, sobre la que se pensaba muy poco, debido a que las luchas confesionales y dogmáticas acaparaban casi todos los intereses. La vida que aquí se hace visible, en parte claramente, en parte en formas esquemáticas, es de una riqueza muy variada. Se abren paso elementos judíos y paganos, se inician procesos en el sentido de estrechamientos muy marcados de la concepción global, prosperan rasgos de usanzas precristianas y de religiosidad acristiana. Hallamos clérigos con *virgines subintroductae,* clérigos taberneros y prestamistas, otros que frecuentan los juegos del circo y las carreras de caballos o que se reúnen para conspirar contra sus obispos; luego topamos también con tipos de ascética o de pseudoascética, que recuerdan las carnavaladas de los «locos en Cristo»; con judíos que son los médicos más apreciados de la época; festejos carnavalescos con turbulento ajetreo de estudiantes de derecho; baños de hombres y mujeres en común; falsos martirologios; ritos picantes, mordaces y alusivos, etc.

Es indudable que el sínodo tenía la intención de legislar para la Iglesia universal, pero no menos cierto es que tenía presente el específico derecho eclesiástico bizantino; en una serie de cánones se pronunció *expressis verbis* contra usos de la Iglesia occi-

---

28. Edición de los cánones en Mansi XI 921-1006. Cf. V. LAURENT, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'église orientale,* REB 23 (1965) 7-41.

dental, como en el canon 13 sobre el matrimonio de los clérigos y en el canon 55 contra el ayuno en sábado durante la cuaresma; en el canon 67, que prohíbe comer carne de animales degollados, confirma el rito judío, por no hablar de la repetición del anatema contra el papa Honorio en el can. 1.

El emperador Justiniano II quiso exigir por la fuerza la firma de este concilio al papa Sergio I (687-701), pero sus emisarios fracasaron frente a las milicias italianas y el emperador mismo tuvo que emprender luego el camino del destierro. Cuando en 705 volvió a escalar el trono, hizo una nueva tentativa con medios más pacíficos, y finalmente el papa Constantino I se personó en Oriente, y todo hace pensar que llegó a un acuerdo oral con el emperador para el reconocimiento de los cánones, supuesto que quedasen suprimidos aquellos que *expressis verbis* iban dirigidos contra Roma. La transmisión de los cánones en la Iglesia oriental no tomó en consideración este acuerdo, y en Occidente se dieron poco a poco por satisfechos.

Si bien el cuadro de estas decisiones sinodales no está exento de mancha y arruga, estos aspectos sombríos vienen disimulados espléndidamente en el arte eclesiástico de la época. La era justiniana representa bajo este respecto un punto culminante de importancia secular. Una de sus expresiones más destacadas es la arquitectura eclesiástica, a la que Justiniano dedicó sumas enormes. Aquí no nos es posible ocuparnos de la plétora de realizaciones concretas. Notemos, sin embargo, que en la *Hagia Sophia* no sólo se logró técnicamente una realización singular, sino que al mismo tiempo se expresó de manera sin igual la unidad mística de reino de Dios, Iglesia e imperio. No fue la Iglesia sola la que fue capaz de esto. A la arquitectura responde la liturgia, concretamente la liturgia eclesiástica e imperial, en un entrelazamiento que significa la sublimación de todo lo que representa Bizancio, sublimación de la que el imperio estaba tanto más necesitado cuanto más inmaduros eran los fundamentos jurídicos y canónicos de este mismo entrelazamiento. La *Hagia Sophia* es expresión de la ilusión bizantina de una Iglesia del imperio, cuyo devenir y crecimiento histórico nunca llegó a la altura del sueño hecho piedra. Esta fuga de la realidad, considerada en sentido de historia de la Iglesia y no de historia del arte, es también a mi parecer un

motor dentro de la pintura bizantina de la época, que avanza cada vez más en la dirección del icono, concretamente del icono entendido como imagen portadora y comunicadora de gracia. Precisamente la violenta transformación de los tiempos después del derrumbamiento de la política de restauración justinianea en el siglo VI —bárbaros y guerra en todas las fronteras y hasta en el núcleo del imperio— despertó una gran nostalgia de los salvadores visibles y palpables, y lo que había comenzado como técnica pictórica desembocó, a los ojos del creyente, en una especie de presencia real de lo representado, eco un tanto torpe de la idea de una «unión hipostática» bajo la vestidura del arte. Los teólogos, en la medida en que todavía los había, se resignaron o intentaron, arrastrados ellos mismos con fórmulas no menos torpes, seguir a remolque de la evolución de la religiosidad popular.

XXXI. La actividad misionera de la primitiva Iglesia imperial bizantina

Buena parte de la actividad misionera de la cristiandad desde mediados del siglo V está a cargo, tanto en dirección hacia el sur como hacia el este, de las confesiones de los nestorianos y de los monofisitas, que poco a poco se iban independizando. De esto se ha tratado en otro lugar. La Iglesia misma del imperio, después de ser liberada por los primeros emperadores cristianos, necesitó todavía bastante tiempo antes de volver a recordar su mandato misionero[1]. Al principio era escaso el ímpetu por llevar el cristianismo a los bárbaros que vivían fuera de los límites del imperio. Acaso el hecho se deba a la entonces incipiente equiparación de *Orbis Romanus* y de *Ecumene cristiana*. Si se emprende alguna misión, raras veces se trata de una acción dirigida por la jerarquía residente en el imperio, sino que por lo regular es un empeño de personas aisladas (mercaderes, esclavos o prisioneros de guerra) que vienen a parar a tierras lejanas y se encuentran allí con paganos; aun en estos casos, su primera solicitud se

1. E.A. Thompson, *Christianity and Northern Barbarians*, en A. Momigliano, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, p. 56-78.

dirigía inicialmente sólo a aquellos paganos que como ellos mismos proceden del imperio y son también esclavos o prisioneros de guerra. Sólo a partir de este núcleo de una «comunidad del extranjero» se extiende luego la obra más lejos y abarca a los «bárbaros» nativos.

Un segundo campo de misión ofrecían las tribus extranjeras que se iban infiltrando poco a poco en el imperio o penetraban en él con la fuerza de las armas. A veces aceptaban el bautismo, porque comprendían que, una vez bautizados podían ser más fácilmente admitidas en el imperio, y porque equiparaban o confundían las ventajas de la cultura del imperio y las del cristianismo. Así, en la misión bizantina se da una simbiosis de la idea cristiana y la idea del imperio, que sencillamente pone en práctica la idea de Eusebio de Cesarea [2].

Especial interés reviste desde este punto de vista la misión entre los beduinos en el *hinterland* de Siria y de Palestina. Cirilo de Escitópolis habla de ello en la vida de Eutimio, uno de los padres espirituales del monacato [3]. Un jeque beduino de la zona de soberanía persa se pasa al imperio con toda su tribu. El *comes Orientis* Anatolio lo acoge y le confía luego la vigilancia de la frontera frente al imperio persa. Ahora bien, este jeque tiene un hijo enfermo. Así pues, se dirige con tribu y bienes a Eutimio en el desierto palestino, y Eutimio realiza en el pequeño árabe una curación milagrosa que mueve al jeque a bautizarse con toda su familia. Algún tiempo después vuelve el recién convertido con gran número de beduinos a la colonia monástica de Eutimio. Eutimio les asigna terrenos de asentamiento y de pastoreo, los catequiza, los bautiza y les construye una iglesia en el campamento. Pero no se contenta con esto: induce al patriarca Juvenalio a dar a estos beduinos un obispo de su propia raza; Juvenalio consagra al jeque beduino, que desde el bautizo se llama Pedro, como obispo de los suyos, con sede en las parémboles, es decir, en el campamento beduino. Así pues, el jefe de la tribu es al mismo tiempo obispo y, conforme a la forma de vida de los beduinos, no se le asigna

---

2. H.-G. Beck, *Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Espoleto 1967, p. 649-694.
3. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1930, p. 18ss.

ninguna ciudad episcopal, sino que su sede es su propio campamento con sus tiendas. El obispado no es un fenómeno pasajero, sino que desempeña cierto papel en la vida eclesiástica de Palestina, y los obispos mismos se adaptan pronto al talante de sus colegas de las ciudades.

A mediados del siglo v conocemos ya otro obispado de tiendas de campaña en la *Phoenicia Secunda;* parece también que en general la conversión de los árabes hasta muy dentro de su territorio fue haciendo progresos nada insignificantes. Un punto apartado, aunque importante, de esta misión fue, por ejemplo, la isla Yotabe en el golfo de Akaba, donde hacia el año 470 se formó un pequeño Estado vasallo del imperio, casi independiente, constituido por árabes que tenían también su propio obispo, sin que sepamos de dónde les habían llegado los misioneros. El «reino» volvió a caer en 498 bajo dominación romana, pero el obispado siguió manteniéndose. Las listas de asistentes al concilio de Calcedonia acusan no menos de 20 obispos árabes.

Es casi obvio que bajo los emperadores Justino y Justiniano, con su concepción de la política y de la Iglesia, también la misión del imperio recibiera acentos más fuertes que nunca en el pasado[3a]. La política persa, por ejemplo, desempeña aquí un papel nada irrelevante, en el que se asignó gran importancia a la zona caucásica fronteriza, que era un punto de sutura entre ambos imperios. La presión persa sobre la Lazica caucásica fue la que indujo al rey de aquella zona, Tzat, a refugiarse en Bizancio. Los regalos de bautizo de Justino I proporcionaron al fugitivo incluso una patricia del imperio como esposa, y además las insignias de la dignidad regia: el neófito había de convertirse en vasallo del imperio[4]. Según la importancia que tuviera la política en una empresa misionera podía suceder que Justino I, exactamente como más tarde Justiniano, se ingeniara para pasar por alto la «confesión» de los misioneros, aunque ésta no respondiera a la política confesional del emperador. Entre los himyaritas de Arabia meridional se había hecho con el poder un rey judío, Dhu Nuwas, que había comenzado a poner trabas a la expansión del cristia-

---

3a. I. ENGELHARDT, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians,* Munich 1974.

4. Sobre esto, A.A VASILIEV, *Justin the First,* Cambridge (Mass.) 1950, p. 259ss.

nismo y a perseguir a los cristianos indígenas. Una acción combinada de los bizantinos y de los reyes de Abisinia, que les eran adictos, trató de restablecer el orden [5]. La expedición fue coronada con el éxito, Dhu Nuwas fue derrotado y muerto, y los cristianos recobraron la libertad. En el emperio se tenía verdadero interés por la peligrosa situación de los cristianos bajo Dhu Nuwas, sobre todo por parte monofisita, aunque el emperador ortodoxo tomara las riendas en su mano. Y también los absinios que llevaron a cabo la ocupación de la Arabia meridional propendían sin duda más a la confesión monofisita que a la ortodoxia. Pero otras cosas interesaban también al emperador aparte de la libertad del cristianismo. En sí, el territorio sudarábigo tenía una importancia muy relativa para el imperio, pero como los persas intentaban continuamente sentar aquí el pie, y desde esta región podían luego controlar el comercio bizantino por el mar Rojo y sin duda también por la llamada ruta del incienso, el imperio no podía consentirlo. Incluso en la «Pasión» de san Aretas, relato sobre el martirio de un cierto al-Harit bajo Dhu Nuwas, aparece bastante claro el trasfondo político.

La misma línea mantiene también el emperador Justiniano en su política misionera, denominación ésta la más adecuada. Envía misioneros a los hérulos, que se habían establecido al sur del Danubio, creando constantes conflictos con la población nativa. Con su cristianización esperaba el emperador poder «amansarlos» y, si podemos expresarnos así, hacerlos «dóciles al imperio». El historiador Procopio, testigo de un romanismo conservador, opinaba que apenas si valía la pena convertir a tal clase de bárbaros de inferior condición. Pero Justiniano miraba más lejos. Sus misioneros tuvieron éxito, también el rey se bautizó, y el propio emperador fue su padrino. Al fin, el mismo Procopio debe reconocer que había mejorado notablemente la situación en la zona del Danubio [6].

La misma solicitud que su tío mostró también por los países del Cáucaso, es ejercida una vez más en conexión con la misión

5. Crítica de las fuentes y exposición de este episodio controvertido, en A.A. Vasiliev, loc. cit., 15-17 283ss; I. Engelhardt, loc cit., 171ss; J. Rykmans, *La persécution des chrétiens himyarites au VIe s.*, Estambul 1956; I. Shahid, *The Martyrs of Najran*, Bruselas 1971.

6. Procopio, *Bella* vi 14, 33-35.

cristiana. Especial interés tuvo por los abasgos, a los que envió sacerdotes como misioneros, los cuales desempeñaron su quehacer tan a fondo, que este pueblo expulsó a sus príncipes paganos y se rigió totalmente conforme a las instrucciones de Bizancio[7]. Un proyecto grandioso revela también la misión entre los tzanos, en las proximidades de Lazica. Aquí la cristianización es al mismo tiempo «colonización». Procopio refiere que Justiniano había dado por supuesto que había que cambiar las condiciones de vida del país si no se quería correr el riesgo de ver a los nuevos cristianos volver al paganismo. Así, hizo roturar bosques y trazar caminos en los montes como nuevas vías de comunicación. Se prepararon pastos para la cría de caballos y se fomentó el comercio con las tribus vecinas. Ahora bien, la prehistoria de estas iniciativas de progreso no se ha de buscar en el deseo del bautismo por parte de los tzanos, sino en el hecho de que, protegidos por su inaccesible situación geográfica, habían resistido al flirteo político de los bizantinos, hasta que ahora, precisamente bajo Justiniano, fueron vencidos por el general Tzittas[8]. Ahora bien, con los misioneros llegaron también oficiales romanos que levantaron castillos y los dotaron de guarniciones romanas. La cristianización había de unir con el imperio desde el punto de vista de las «ideas» y de las «creencias», tanto a los lazicanos como a los tzanos, y consiguientemente retraerlos de Persia.

También la gran reconquista en Occidente planteaba al imperio nuevos quehaceres misioneros. No en Italia, pues la conversión de los godos arrianos no representaba para Justiniano problema alguno, ya que sólo aisladamente permanecieron en la esfera de dominio del emperador; pero la conquista de África exigía asegurar las fronteras en la dirección del Sahara, y también aquí se recurrió a la misión. Es difícil evaluar los éxitos conseguidos. En todo caso —y contrariamente a Egipto y Siria— hubo comunidades cristianas en esta zona, aunque en número muy reducido, después de la ocupación por el islam. Bajo la soberanía bizantina únicamente consta una sola vez, según lo que podemos llegar a saber, que una entera tribu berberisca pidiera misioneros al emperador Justino II.

7 Loc cit., VIII 3, 21

8 PROCOPIO, *De aedificiis* III 6, 9ss

Ya hemos insinuado brevemente que Justiniano se interesó también por la misión de los paganos. Por lo que hace a Asia Menor, dio un encargo de misión a un monje de Amida, Juan —que más tarde fue conocido bajo el nombre de Juan de Asia— monofisita de origen, pero que supo adaptarse a las exigencias de la Iglesia del imperio. Él mismo informa sobre su trabajo, sin minimizar, por cierto, sus logros. En todo caso es interesante para el enjuiciamiento de las condiciones religiosas en el territorio mismo del imperio, que en la zona montañosa al este de Esmirna y Éfeso hubiera misiones sistemáticas para los paganos. Juan se gloría de haber hecho aquí cien mil conversiones, de haber edificado para los convertidos unas cien iglesias y cerca de una docena de monasterios. El dinero necesario para ello provenía de las arcas de Justiniano, que había pagado también las túnicas blancas de los bautizandos[9]. Por lo demás, los restos cualitativamente importantes del paganismo no se habían de buscar en las remotas zonas montañosas, sino en las grandes ciudades, entre los intelectuales. Hablar aquí de misión entre los paganos sería puro eufemismo. Fueron sencillamente perseguidos. Un enfrentamiento intelectual con el paganismo, como lo había intentado todavía en la primera mitad del siglo V, por ejemplo, Teodoreto de Ciro, sobre una amplia base apologética, sólo se observa en esta época en muy modesta escala, excepto en el terreno de las doctrinas filosóficas, donde, por ejemplo, Juan Filopón y otros emprendieron la lucha contra el neoplatonismo pagano de un Proclo y de sus seguidores.

También se prestaría a equívocos hablar de misión entre los judíos. Su religión gozaba de la categoría de *religio licita* y, en cuanto tal, estaba protegida por la ley, aunque ningún predicador, siguiendo las huellas del gran enemigo de los judíos, Juan Crisóstomo, perdió la ocasión de condenarlos como la peste de la humanidad. Sólo se podría hablar de misión si a las trabas y triquiñuelas se les puede llamar misión. Luego, a comienzos del siglo VII, se les ocurrió a los emperadores la idea de convertirlos por la fuerza e imponer como ley el deber de la conversión. Pero semejante decisión no parece haber impresionado mucho a masas con-

---

9. ROC 2 (1897) 482ss

siderables, y no digamos sinceras, de judíos. En cambio, desde comienzos del siglo VII registró un notable incremento el número de escritos polémicos contra los judíos. En este sentido, hay que mencionar en primer lugar a Leoncio de Neápolis. Los escritos revelan aquí y allá que a los polemistas cristianos no les era fácil despachar los argumentos de los judíos, por ejemplo tocante al culto de las imágenes.

Apenas si sabemos algo sobre las tentativas de conversión practicadas con aquellas nuevas huestes de bárbaros, de búlgaros y de eslavos, que desde el siglo VI afluían del norte al imperio. No se pueden comprobar y apenas si son concebibles acciones conforme a un plan y dirigidas desde el centro. Al fin y al cabo, la misión sólo se inicia por lo regular cuando la situación ha adquirido ya perfiles claros. Esto se aplica también y especialmente al islam. No tenemos la menor noticia de que poco después de la irrupción del islam en las viejas provincias bizantinas se hicieran tentativas dignas de mención de ganar para la fe cristiana a los conquistadores. En la embriaguez del triunfo, habría sido sin duda una actividad muy peligrosa desde el punto de vista de los nuevos señores. El enfrentamiento intelectual con la nueva fe sobre el viejo territorio del imperio sólo se puede constatar literariamente algunas generaciones después, y caen fuera del período histórico que estudiamos aquí.

XXXII. LA IRRUPCIÓN DEL ISLAM

En menos de una generación inundó el islam grandes sectores de la cristiandad oriental y puso fin a numerosas querellas por el mero hecho de desligar aquellas regiones de la capital del imperio romano. Esta avalancha no sobrevino al azar, y la persistencia de sus éxitos se debe en buena parte a la circunstancia de que grandes espacios geográficos de la cristiandad dominados por los nuevos conquistadores eran árabes o contaban con amplias capas de población arábiga. A lo largo de la vía comercial que conducía de Damasco a la Arabia meridional, la llamada ruta del incienso, se había desarrollado notablemente el régimen urbano, al contrario de lo que ocurría en otras provincias del imperio,

debido al animado tráfico de mercancías[1]. Estas ciudades desempeñan su papel como etapas de viaje y depósitos de mercancías de las caravanas de la Meca, que se convirtió entonces en el centro del comercio árabe. Ante los muros de la ciudad se alzan caravasares con personal árabe, y estos centros de vida árabe atraen a un número creciente de seminómadas del desierto colindante; finalmente, hay tribus enteras si no totalmente en régimen urbano sí al menos sujetas al influjo de la ciudad. Este proceso se intensificó tanto más cuanto que las demás rutas comerciales del imperio bizantino hacia el este se hallaban muchas veces bloqueadas por las guerras con los persas.

Pero también el gran desierto en torno al mar Muerto, en Transjordania y al este de Damasco hasta el golfo Pérsico, hacía tiempo que se había convertido en turbulento punto de confluencia de tribus árabes. Sólo en parte podían ser tenidas a raya por las grandes potencias de Bizancio y Persia. En la medida en que esto se lograba, servían a sus soberanos como avanzadas contra la otra gran potencia. Así, en Oriente, en la desembocadura del Éufrates, los árabes, bajo la guía de sus jeques de la familia de los lájmidas[2] servían constantemente a la causa persa contra los bizantinos. Su centro principal era al-Hira, y desde Persia fueron ganados en parte para el nestorianismo; los lájmidas mismos y muchos de sus seguidores no abrazaron hasta más tarde la religión cristiana. Los árabes «bizantinos» del desierto sirio tenían su centro principal en Rusafa, al este de Homs. Sus jefes eran los jeques de la casa de los gasánidas[3], que habían sido ganados para el monofisismo en fecha temprana. Del hábil trato dado a estas tribus del desierto dependía en buena parte el destino de ambos imperios. Y precisamente las grandes guerras persas del siglo VI planteron no pocas exigencias a esta habilidad. No creemos

1. R. PARET, *Les villes de Syrie du sud et les routes commerciales d'Arabie à la fin du VIe siècle*, en *Akten des XI. Intern. Byzantinistenkongresses*, Munich 1960, p. 438-444; R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, París 1907.

2. G. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlín 1889; R. DEVREESSE, *Arabes-Perses et Arabes-Romains, Lakhmides et Ghassanides*, «Vivre et penser», ser. 2 (1942) 263-307.

3. H. CHARLES, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syromésopotamien aux alentours de l'hégire*, París 1936; id., *Christianisme et Islam des nomades syro-arabes aux alentours de l'hégire*, «En terre d'Islam» 21 (1946) 71-90; id., *Les nomades de Syro-Mésopotamie et leur islamisation*, ibid. 22 (1947) 172-189.

ir muy descaminados si suponemos que el cuño confesional del cristianismo de ambos grupos tribales, aquí de los monofisitas, allá de los nestorianos, no era precisamente muy marcado. El monofisismo ligó a los gasánidas a una confesión, en la que una conciencia de la propia identidad con respecto a la central del imperio podía afirmarse más fuertemente que en la ortodoxia, y el nestorianismo de los lájmidas no era consecuencia de consideraciones dogmáticas, sino de la misión de la Iglesia de aquel país, objeto de ambiciosas aspiraciones políticas de aquellos árabes. Además, ambas confesiones mantenían una lucha conjunta contra el antiguo paganismo arábigo, y en las fundaciones monásticas del desierto parece haberse logrado un singular y feliz equilibrio[4]. Aquellos monasterios vinieron a ser, a lo que parece, e independientemente de su denominación confesional, lugares de descanso gratos para todos los árabes sin distinción.

La vida dura del desierto no parece haberse distinguido notablemente de la ascética de los monjes cristianos. Formas sencillas de culto, frecuentes genuflexiones, el ayuno, invocaciones religiosas alternadas a manera de letanías, etc. se grababan con facilidad en la memoria de los árabes, y la célebre fórmula Εἷς θεός, que precisamente en zona siria había hallado gran difusión como invocación religiosa cristiana[5], no formulaba exigencias desmesuradas a la fe.

Muchos árabes, o bien atraídos por esta religiosidad, o bien fatigados de su dura vida de beduinos, se hicieron monjes en estos conventos, en los que se propendía a tomar en consideración su peculiaridad. El mejor ejemplo es sin duda el tratamiento que ya en fecha muy temprana, en los siglos V y VI, hallaron en los grandes padres monásticos Eutimio y Sabas, árabes que propendían a la vida solitaria en las cavernas y en las lauras de Palestina. Aquí tuvieron también los árabes, sin duda por primera vez, un obispo de su sangre, sin sede fija, ya que en calidad de obispo de los campamentos del desierto estaba encargado de la misión entre otras tribus[6]. Y aquí han de buscarse también los inicios

---

4. Sobre esto cf. principalmente F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, París 1933.
5. Cf. E. Peterson, Εἷς θεός, Gotinga 1926
6. Sobre esto, cf. supra p. 683.

del ulterior avance de un cristianismo así configurado hacia el sur, a los oasis de Arabia septentrional, a lo largo de las rutas caravaneras que se dirigían a la Meca y Medina.

Así, cuando Mohammed (Mahoma) tuvo y consignó sus vivencias religiosas, el cristianismo, al igual que el judaísmo, no era para él una incógnita, independientemente de si él mismo había o no llegado a Siria en expediciones comerciales. Con frecuencia se han señalado elementos cristianos en el Corán, y un análisis minucioso de estos elementos remite sin duda también a rasgos específicamente monofisitas, pues eran los que marcaban el cristianismo que conocía Mohammed[7]. Es sabido que Mohammed consideraba en un principio como sus aliados al judaísmo y al cristianismo. Esto no era simple ingenuidad, sino que se basaba en la común postura monoteísta fundamental y en la marcada doctrina unitaria del monofisismo, aunque no se puede negar algo que a mi parecer no se ha subrayado bastante, a saber, que la posición que el Corán asigna a Jesús, si se la quiere hacer remontar a influencias cristianas, suena más a nestorianismo que a monofisismo. Cierto que a la larga tanto los judíos como los cristianos se negaron a seguir al profeta. Con ello cayeron ellos también bajo el veredicto de la persecución, desde luego sin el objetivo de la conversión forzada. Como «gentes del Libro», es decir, como poseedores de escritos de revelación, podían contar con tolerancia y libertad para la práctica de su religión, con tal que se sometieran y pagaran el tributo.

Con todo, subsiste la cuestión de si esta política de tolerancia es suficiente para explicar los enormes éxitos del islam en ámbito cristiano. Sin duda alguna hay que tener en cuenta el desdichado tratamiento dado a los árabes cristianos por parte de los persas y de los emperadores bizantinos[8]. En la guerra de veinte años entre Bizancio y Persia en la segunda mitad del siglo VI tuvo una importancia excepcional la posición de los árabes de la frontera. El comandante de las fuerzas y más tarde emperador, Mauricio (582-602), que era especialmente hostil al monofisismo, tuvo

7. H. GRÉGOIRE, *Mahomet et le monophysisme: Mélanges Ch. Diehl* I, París 1930, p. 107-119; J. HENNINGER, *L'influence du christianisme oriental sur l'Islam naissant: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 379-411; TOR ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, París 1955.

8. Sobre esto habla prolijamente P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, I, París 1951.

por sospechoso de traición al gasánida al-Mundir, rey vasallo de Bizancio y finalmente llegó hasta el extremo de atraerlo a una emboscada y hacer que el emperador lo deportase a Sicilia y negase a los árabes gasánidas la *annona* es decir, las entregas de víveres a que tenían derecho como aliados del imperio. Naturalmente, se produjo una revuelta. Los árabes asaltaron guarniciones bizantinas y saquearon sus depósitos de provisiones; en principio, no se trataba de una deserción de Bizancio, sino sencillamente de un intento por asegurarse las bases materiales de su existencia. Cuando Mauricio escaló el trono intentaron una nueva alianza con el imperio, pero el nuevo emperador formuló la exigencia, absurda en la situación política de entonces, de que renunciasen al monofisismo. Noman, hijo de al-Mundir, le habría replicado de esta manera: «Todas las tribus árabes son jacobitas, y si se enteran de que yo he adoptado vuestra comunión, me matarán.» Las negociaciones fracasaron. Noman, al que anteriormente se le había asegurado un salvoconducto, siguió a su padre al destierro. Mauricio dividió el reino árabe entre 12 jeques, que tenían bastante con sus disputas internas y con el sueño y la restauración de su realeza, para poder intervenir con eficacia en favor de la política antipersa de Mauricio.

No fue mucho mejor la suerte de los árabes lájmidas. El rey Cosroes II temía que se hicieran demasiado poderosos, y así él también atrajo a su jeque, llamado también Noman, a una emboscada y lo hizo asesinar. Las consecuencias fueron las mismas que en la esfera de intereses de los bizantinos: revueltas y asaltos. El gobernador persa, que tenía que acabar con ellos, sólo pudo mantenerse en una plaza fuerte, y se perdió el dominio sobre el extenso territorio. Con ello se vio sensiblemente perturbada la fidelidad de los árabes para con sus soberanos anteriores; surgió un peligroso vacío, que el islam estaba dispuesto a colmar.

No es verosímil que Mohammed mismo hubiese proyectado las grandes incursiones del islam, pero sus expediciones en busca de botín trazaban círculos cada vez más amplios, y en la lucha con los oasis del norte se enfrentó por primera vez con sólidos cuadros de tribus árabes cristianas. Poco antes de su muerte se atrevió a lanzar la primera incursión contra el territorio del imperio y buscó a la vez el contacto con los gasánidas, aunque sin resultado.

Al fin se produjo una derrota del islam en Mu'ta al este del mar Muerto. No pudo efectuarse una expedición de venganza, pues el profeta murió cuando la estaba preparando (632). Entre tanto habían vuelto a mejorar las relaciones entre los árabes y el nuevo emperador Heraclio (610-641), y ésta fue sin duda la razón de los primeros éxitos del imperio contra las tropas del profeta. Pero, por desgracia, volvieron a cortarse los suministros de víveres del imperio a los aliados árabes. Las razones de esta interrupción son oscuras, aunque no es inverosímil que el patriarca de Antioquía, que hasta entonces había satisfecho los impuestos que su Iglesia debía al imperio, total o parcialmente, en forma de *annona* a los árabes, cortara estas entregas porque el emperador había tomado de la Iglesia enormes créditos para la anterior guerra con los persas y retrasaba el pago de los intereses. Fuera cual fuere la razón, una cosa era segura: que en aquella crítica situación, apenas si podía el imperio contar ya con la lealtad de los árabes. Y así, después de la muerte del profeta, se inicia una formidable marcha triunfal. El comienzo de estas luchas dependió también sin duda de que tras la muerte del profeta no había terminado todavía la evolución religiosa en el islam, por lo cual había que recurrir a todos los medios para mantener unidos a los adeptos. Eran muy numerosas las promesas de botín por parte del profeta que estaban todavía incumplidas; por otra parte, estaban también por dilucidar las pretensiones a la jefatura entre sus descendientes. Era necesario distraer los ánimos, y el débil flanco de ambos imperior indicaba la dirección. En la batalla librada el 20 de agosto de 635 en el Yarmuk, afluente del Jordán, quedaba decidido el destino de la Siria bizantina; la intervención de los gasánidas fue un factor importante para inclinar la balanza en favor del islam. En 638 cayó Jerusalén, en 639-40 Mesopotamia, desde 640 están los árabes en Armenia; Alejandría, la puerta de Egipto, cae en 640, en 643 la Pentápolis, y ya en 647 se inician las incursiones hacia Capadocia.

¿Qué cariz toma la situación de los cristianos bajo la nueva soberanía? En modo alguno estaba privada de fundamentos jurídicos [9]. Los conquistadores procedieron conforme a estipulaciones,

9. A.S. TRITTON, *Nasara, Handwörterbuch des Islam*, Leyden 1941, p. 577-580; id., *The Caliphs and their non-Muslim Subjects* (1930).

excepto en casos de singular violencia inevitables en tales circunstancias, y las ciudades cristianas sitiadas parecen haberlo sabido perfectamente. Por lo que hace a los árabes cristianos se contaba a lo que parece con un precedente en el acuerdo con los cristianos de Arabia meridional, que les garantizaba el libre ejercicio de su religión e incluso cierta administración autónoma, mentras que por otro lado exigía el pago de tributos, prestaciones de víveres para las tropas y, si se daba el caso, aportación de contingentes auxiliares. La situación de los cristianos fue también aligerada por el hecho de que la conquista apenas si alteró el sistema de administración. Es verdad que se nombraron gobernadores musulmanes, pero la administración misma siguió estando como antes en manos de nativos, o sea principalmente de cristianos. Había que pagar los mismos impuestos, y la vida eclesiástica no fue alterada substancialmente. Por supuesto, se daba el caso nada infrecuente de que la iglesia principal de una ciudad fuera transformada en mezquita, pero en principio las iglesias y los conventos gozaban de relativa libertad. Como es obvio, mucho dependió, en cada caso particular, del humor y del capricho de los gobernadores. En ocasiones fueron destruidas algunas iglesias y se prohibió la edificación de otras nuevas; algunas veces hubo también conversiones forzadas o martirios y se dieron casos de entorpecimiento o dilación en la elección de obispos o patriarcas. Pero en general se trata más bien de casos excepcionales. La situación se agravó bajo el califa Abd al-Málik (685-705). Los cristianos fueron despedidos de los puestos de la administración, se les impuso la capitación (impuesto personal) y se les obligó a llevar una indumentaria que los distinguiera de los musulmanes.

Cierto que en términos generales la conquista árabe significó para la Iglesia imperial una inmensa pérdida de territorio. Perdió, en efecto, para siempre provincias en las que el cristianismo había conocido su más temprana juventud, grandes sedes patriarcales de la antigua Iglesia, centros intelectuales muy activos, como Edesa, Antioquía y Alejandría, y también metas de peregrinación, como Jerusalén. Se había acabado con la ficción de la equiparación entre imperio y *Ecumene* cristiana, como también con el sueño de un emperador y una Iglesia. Cierto que a este elevado precio se compró una mayor homogeneidad de la Iglesia, ya que

en la medida en que las confesiones pudieron mantenerse separadas unas de otras, aisladas por fronteras geográficas, la zona conquistada coincidía en gran parte con territorios de los monofisitas y nestorianos, mientras que el territorio restante podía considerarse en general como ortodoxo. Por otro lado, el derecho islámico dio lugar a una equiparación de las diferentes confesiones en los territorios ocupados, con lo cual terminó la lucha entre las Iglesias. Los melquitas no se hallaban ya en condiciones de perseguir a los monofisitas. Existía más bien la posibilidad contraria, porque no se podía excluir del todo la conjetura de que los cristianos «imperiales» siguieran poniendo ciertas esperanzas políticas en Bizancio, y también porque en los días de la conquista la resistencia de los monofisitas fue probablemente menor que la de los ortodoxos, aunque no parece fácil aducir gran documentación en este sentido.

En el transcurso del tiempo, según la respectiva situación, los soberanos islámicos utilizarán a los cristianos de sus territorios como factores en su juego político con Bizancio, y no raras veces reconocerán al emperador bizantino como el protector nato de tales cristianos. La Iglesia bizantina sacó partido de ello, pues, dado que los patriarcas melquitas de Siria y Egipto disponían de escasos recursos de autoridad, los patriarcas de Constantinopla, siguiendo el ejemplo de sus emperadores, actuarían también como protectores de estos patriarcados, y desde esta posición derivarían sin reparo derechos papales.

Parte tercera

LA IGLESIA LATINA EN LA TRANSICIÓN A LA ALTA EDAD MEDIA

Sección primera

LA LABOR MISIONERA DE LA IGLESIA LATINA

Por Eugen Ewig
Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA

I. *Vida de la Iglesia*

1. *Fuentes*

Handbücher der Patrologie ALTANER-STUIBER[7] y BARDENHEWER t. V; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Lit. des Mittelalters* I (Munich 1911); G. DE GHELLINCK, *La littérature latine au Moyen Âge* I (París 1939); P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions* (París [3]1964); WATTENBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Cuaderno 1 (Weimar 1952); GEBHART, *Hdb. der deutschen Geschichte*, tomo I, publicado bajo la dir. de H. GRUNDMANN (Stuttgart [9]1970), *mit ergänztem Quellen- und Literaturverzeichnis im Deutschen Taschenbuch Verlag* (Munich 1973); J.F. KENNEY, *The Sources of the Early History of Ireland* I: Ecclesiastical (Nueva York 1929, reimpresa con suplemento en Dublín 1966); K. HUGHES, *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources* (Londres 1972); otras fuentes referentes a la historia particular de la Iglesia en los distintos países se hallarán en los diversos capítulos.

2. *Exposiciones generales*

H. V. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirchen im Frühmittelalter* (Tubinga 1921, reimpresa en Hildesheim 1962); L. DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle* (París 1925); FLICHE-MARTIN tomos 4 y 5 (París [2]1947-48); DANIEL-ROPS, *L'Église des temps barbares* (París 1950); *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800 = Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo* VII (Espoleto 1960); R. LORENTZ, *Das vierte bis sechste Jh.;* G. HAENDLER, *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission = Die Kirche in ihrer Geschichte*, parte C 1 y E (Gotinga 1970 y 1961); M. ADRIANI,

L'Europa cristiana. Dal declino della romanità alle soglie dell'anno mille («Storia del Cristianesimo», Roma 1971).

3. *El pontificado*

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* II (Tubinga 1933); J. HALLER, *Das Papsttum* I (Stuttgart ²1953); F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste* II (Munich ²1955); W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (Londres ³1970); P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei Papi del secolo VII* (Milán 1971); L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini, VI-VII sec.* (Roma - Lovaina 1972); O. BERTOLINI, *Roma di fronte al Bisanzio e ai Longobardi* (Roma 1941).

4. *Conversión de los germanos e historia particular de la Iglesia en diversos países*

W. LANGE, *Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte* (Tubinga 1962); K.D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* I-II (Gotinga 1939-42); *La conversione al cristianesimo nell'Europa del Alto Medioevo = Settimane di studio ...* XIV (Espoleto 1967); A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* I (Leipzig 1922, reimpr. en Berlín 1954); E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (París 1950); E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique* I (Bruselas ²1945); R. BAUERREIß, *Kirchengeschichte Bayerns* (St. Ottilien ²1958); R. PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz* (Zurich 1964); Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España* II: 409-711 (Madrid 1932); A.K. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930); K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Sueben bis zur Errichtung der katholischen Staatskirche* (Berlín 1967); D. CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich* (Sigmaringa 1971); K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (Londres 1966); L. HARDINGE, *The Celtic Church in Britain* (Londres 1972); J.T. MCNEILL, *The Celtic Churches. A History, A.D. 200-1200,* Chicago-Londres 1974); H. MAYR-HARTING, *The Comming of Christianity to Anglo-Saxon England* (Londres 1972); C.J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge 1962).

5. *Monacato*

Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale = Settimane di studio... IV (Espoleto 1957); J. LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters* (Düssel-

dorf 1963); G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia* I (Roma 1961); PH. SCHMITZ, *Geschichte des Benediktinerordens* I-II (Einsiedeln 1946-48); F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (s. 4-8; Munich-Viena 1965); J. RYAN, *Early Irish Monasticism* (Dublín 1931).

6. *Espiritualidad*

J. LECLERCQ y otros autores, *La Spiritualité au Moyen Age* (París 1962); J. LECLERCQ, *Aux sources de la spiritualité occidentale* (París 1964); *La Bibbia nell'Alto Medioevo = Settimane di studio* X (Espoleto 1963); F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger* (Praga 1965).

7. *Derecho canónico*

C. DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne, 507-814,* 2 t. (Lovaina 1936-58); H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte* I. *Die Katholische Kirche* (Weimar [5]1972); A.W. ZIEGLER, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart* I. *Geschichte* (Munich 1969); E. LESNE, *La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne* (París 1910); S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città (sec. IV-VI;* Bolonia 1933); G. VISMARA, *Audientia episcopalis* (Milán 1937); F. LOT-R. FAWTIER, *Histoire des institutions françaises au Moyen Age* III. *Institutions ecclésiastiques* (París 1962).

8. *Escritos referentes a tiempos particulares*

Frühmittelalterliche Forschungen (Berlín 1967ss); «Revue d'histoire de l'Église de France» (París 1910ss); «Rivista di storia della Chiesa in Italia» (Roma 1947ss); «Hispania Sacra» (Madrid 1948ss); «Angelo-Saxon England» (Cambridge 1972ss).

II. *Historia profana*

1. *Obras generales*

M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe* (Londres 1956); J.M. WALLACE-HADRILL, *The Barbarian West* (Londres [2]1957); *Caratteri del secolo VII in occidente = Settimane di studio* V (Espoleto 1958); R.S. LÓPEZ, *La naissance de l'Europe* (París 1962); *Il passaggio dall'antichità al Medioevo = Settimane di studio* IX (Espoleto 1962); H. DANNENBAUER, *Die Entstehung Europas* II. *Die Anfänge der abendländischen Welt* (Stuttgart

1962); *Propyläen-Weltgeschichte* v. *Islam; Die Entstehung Europas* (Francfort-Viena 1963); K.F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike* (Zürich-Stuttgart 1965); P.E. Hübinger, *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter* = *Wege der Forschung* 201 (Darmstadt 1968); F.G. Maier, *Die Verwandlung der Mittelmeerwelt* = *Fischers Weltgeschichte* 9 (Hamburgo 1968); J. Dhondt (dir.), *Das frühe Mittelalter* = *Fischers Weltgeschichte* 10 (Hamburgo 1968); K. Bosl-A. Gieysztor y otros autores, *Eastern and Western Europe in the Middle Ages* (Londres 1970); R. Folz, A. Guillou y otros autores, *De l'antiquité au monde médiéval* (París 1972); Th. Schieder (dir.), *Hdb. der Europäischen Geschichte* I. *Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter* (Stuttgart 1975).

2. *Invasión de los bárbaros*

J. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller* (Heidelberg 1948); F. Behn, *Römertum und Völkerwanderung* (Stuttgart 1963); L. Musset, *Les Invasions. Les vagues germaniques: Nouvelle Clio* 12 (París 1965); O. Bertolini, *I Germani — Migrazioni e regni nell'Occidente già romano* (Milán 1965); L. Schmidt, *Die Ostgermanen* (Munich [2]1941, reimpr. 1969); L. Schmidt, *Geschichte der Vandalen* (Munich [2]1942); C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* (París 1955); H.-J. Diesner, *Das Vandalenreich* (Stuttgart 1966); E. Pontieri, *Le invasioni barbariche e l'Italia del V e VI secolo* (Nápoles 1960); *I Goti in Occidente* = *Settimane di studio* III (Espoleto 1956); P. Scardiglia, *Die Goten. Sprache und Kultur* (Munich 1973); G. Pepe, *Il medioevo barbarico d'Italia* (Turín 1963); G.P. Bognetti, *Italia Longobarda* I-IV (Milán 1966-1968); *Atti del Convegno internazionale sul tema: La civiltà dei Longobardi in Europa* (Roma 1974); O. Perrin, *Les Burgondes. Leur histoire des origines à la fin du premier Royaume, 534* (Neuenburg 1968); *Études mérovingiennes* (París 1953); J.M. Wallace-Hadrill, *The Longhaired Kings* (Londres 1962); C. Lelong, *La vie quotidienne en Gaule à l'époque mérovingienne* (París 1963); G. Tessier, *Le Baptême de Clovis* (París 1964); F. Lot, *Naissance de la France* (París [2]1970); G. Duby y otros autores, *Histoire de la France* I. *Naissance d'une Nation* (París 1970); E. Zöllner, *Geschichte der Franken* (Munich 1970); G. Faider-Feytmans, *La Belgique à l'époque mérovingienne* (Bruselas 1964); R. Menéndez-Pidal (dir.), *Historia de España* III (Madrid 1939, reimpr. 1957); D. Claude, *Geschichte der Westgoten* (Stuttgart 1970); M. Dillon - N.K. Chadwick, *The Celtic Realms* (Londres 1957); F.M. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford [3]1971); J. Morris, *The Age of Arthur. A History of the British Iles from 350-650* (Londres 1973).

3. *Cultura y vida del espíritu*

M.L.W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe A. D. 500-900* (Londres [2]1957); P. Brezzi, *L'urto delle civiltà nell'alto medioevo* (Roma 1971); P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. 6e-8e siècle* (París [3]1973); E.I. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2 t. (Oxford [2]1957); J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 t. (París 1959); E. Salin, *La civilisation mérovingienne*, 4 t. (París 1949-59); *La Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo* = *Settimane di Studio* XIX (Espoleto 1972); J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* (París 1973).

4. *Historia del arte*

A. Grabar - C. Nordenfolk, *Le haut Moyen-Age du IVe au XIe siècle* (Ginebra 1957); J. Hubert - J. Porcher - W.F. Vollbach, *L'Europe des Invasions* (París 1967); P. Verzone, *Werdendes Abendland*, 425-800 = *Kunst der Welt* (Baden-Baden 1967); J. Beckwith, *Die Kunst des frühen Mittelalters* (Munich 1967); J. Pijoan, *Arte bárbaro y prerrománico*, t. 8 = *Summa artis*, Espasa, Madrid.

5. *Economía e historia social*

R. Doehard, *Le Haut Moyen-Age occidental. Économies et sociétés: Nouvelle Clio* 14 (París 1971); A. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl d. Gr.*, 2 tomos (Viena [2]1923-24); S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age* (Londres 1926, reimpr. 1967); E. Ennen, *Frühgeschichte der europäischen Stadt* (Bonn 1953); J.P. Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt* (Zurich 1957); R. Latouche, *Les Origines de l'Économie occidentale* (París [2]1970); *Moneta e Scambi nell'Alto Medioevo* = *Settimane di studio* VIII (Espoleto 1961); R. Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval* (París 1970); F. Fourquin, *Histoire économique de l'Occident médiéval* (París [2]1971); C.M. Cipolla, *The Fontana Economic History* I. *The Middle Ages* (Londres 1972); C. Verlinden, *L'Esclavage dans l'Europe médiévale* I (Brujas 1955).

XXXIII. LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO EN IRLANDA Y ESCOCIA

FUENTES: *Libri s. Patricii*, ed. por N.J.D. WHITE *(minor edition*, Londres 1918); *Libri epistolarum s. Patricii episcopi*, ed. por L. BIELER; L. BIELER, *The Works of St. Patrik* (Londres 1953; trad. inglesa con comentario); *liber Ardmachanus: The Book of Armagh*, ed. por J. GWYNN (Dublín 1913); *The Tripartite Life of St. Patrik. Rer. Brit. medii aevi scriptores* 89, 2 tomos, ed. por WHITLEY STOKES (Londres 1887); *Vitae sanctorum Hiberniae*, ed. por C. PLUMMER (Oxford 1910); *Adamnani Vita Columbae*, ed. por I.T. TOWLER (Oxford 1920); *Adomnan's Life of Columba*, ed. por A.O. y M.O. ANDERSON (Londres 1961); G.S.M. WALKER, *S. Columbani opera* (Dublín 1957); *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*, ed. por A.W. HADDAN y W. STUBBS I (Oxford 1869). Para otras fuentes (anales, vidas, inscripciones, etc.) cf. J.F. KENNEY, *Sources for the Early History of Ireland* I (Nueva York 1929); bibliografía en R.P.C. HANSON, *Saint Patrik* (Oxford 1968). K. HUGHES, *Early Christian Ireland. Introduction to the Sources: The Sources of History. Studies in the Uses of Historical Evidence*, ed. por G.R. ELTON, 1972.

BIBLIOGRAFÍA: Historia profana: E. CURTIS, *A History of Ireland* (Londres [6]1952); T.F. O'RAHILLY, *Early Irish History and Mythology* (Dublín 1946); D.A. BINCHY, *The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara:* «Eriu» 18 (1958) 113-138; J.V. KELLEHER, *Early Irish History and Pseudo-History:* «Studia Hibernica» 3 (1963) 113-127; N. CHADWICK, *Celtic Britain* (Londres 1963); H.M. CHADWICK, *Early Scotland* (Cambridge 1949). Para bibliografía más amplia, R.P.C. HANSON, o.c.

Misiones: L. GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands* (Londres 1932); W.A. PHILLIPS, *History of the Church of Ireland* I (Oxford 1933); K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (Londres 1966); W. DELIUS, *Gesch. der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jh.* (Munich-Basilea 1954); H. WILLIAMS, *Christianity in Early Britain* (Oxford 1912); J. BULLOCH, *The Life of the Celtic Church* (Edimburgo 1963); N. CHADWICK, *Studies in the Early British Church* (Cambridge 1958); id., *The Age of Saints in the Early Celtic Church* (Oxford 1961); J. MAC QUEEN, *St. Nynia* (Edimburgo 1961); W.D. SIMPSON, *St. Ninian and the Origin of the Christian Church in Scotland* (Edimburgo 1940); L. BIELER, *The Life and Legend of St. Patrik* (Dublín 1949); id., *La conversione al cristianesimo dei Celti insulari e le sue ripercussioni nel continente: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo...* (Espoleto 1967) 559-580; J. CARNEY, *The Problem of St. Patrick* (Dublín 1961); R.P.C. HANSON, *St. Patrick a British Missionary Bishop* (Nottingham 1965); id., *St. Patrick* (Oxford 1968); J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of St. Peter: Settimane di studio...* VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale...* II (Espo-

leto 1960) 549-574. id., *Irish Monasticism* (Dublín 1931); J.A. DUKE, *The Columban Church* (Edimburgo 1932); M.M. DUBOIS, *St. Colomban* (París 1950); *Mélanges colombaniens* (París 1950); G. SCHREIBER, *Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum* (Colonia-Opladen 1956).

Cultura y educación: CHR. MOHRMANN, *The Latin of St. Patrick* (Dublín 1961); K. MEYER, *Learning in Ireland in the Fifth Century* (Dublín 1913); A. LORCIN, *La vie scolaire dans les monastères d'Irlande aux 5ᵉ-7ᵉ siècles:* «Le Moyen Age Latin» 1 (1945) 221-236; B. BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente: Settimane di studio*... IV. *Il monachesimo nell' alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) 121-138.

A mediados del siglo V resuenan nuevos acentos en el antiguo canto de alabanza de la ciudad de Roma. *Ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia latius praesideres religione divina quam dominatione terrena,* dice san León Magno (440-461) en su sermón de la fiesta de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo [1]. Cuando los emperadores trasladaron su corte de Milán a Ravena, Roma se convirtió en la ciudad de los apóstoles. Cuando el imperio vacilaba en sus mismos fundamentos, Roma llevó el Evangelio a los bárbaros más allá de la *Ecumene* grecorromana. Entonces surgió una nueva *Ecumene* occidental, sobre la base de la fe cristiana y de la cultura latina. Ésta fue, según el gran papa, la misión del imperio en la teología de la historia: *Ut autem inenarrabilis gratiae (incarnationis) per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. Dispositio namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna confoederarentur imperio, ut cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis* [1].

Como la Iglesia de Oriente se adelantó en el tiempo a la de Occidente, no tiene nada de extraño que fuera la primera que

1. «Para que tú, gente santa, pueblo elegido, ciudad sacerdotal y regia, extendieras tu primacía por la religión divina en más amplios espacios que por la dominación terrena. Mas para que el efecto de esta gracia inefable (de la encarnación) pudiera extenderse por el mundo entero, preparó la providencia divina el imperio romano, el cual se extendió hasta tales límites, que en todas partes vino a ser el vecino más próximo de todos los pueblos. En efecto, tal disposición divina respondía de la mejor manera a la obra de la redención, de modo que con la unión de muchos reinos en *un* imperio se hiciera pronto accesible la predicación general a los pueblos que estaban bajo el régimen de una sola ciudad»: *Sermo* 82 (80): PL 54, 423.

irradió en el mundo de los bárbaros. Por lo demás, la misión de los celtas de Occidente ofrece una auténtica analogía con la misión de los godos de Oriente. Como en Oriente los prisioneros de guerra capadocios, también en Hesperia fueron los prisioneros de guerra británicos los primeros mensajeros del Evangelio que echó raíces en Irlanda en el siglo V. Próspero Tiro de Aquitania, amigo de san León Magno, anotaba en su «Crónica» acerca del año 431: *Ad Scottos in Christum credentes ordinatus a papa Caelestino Palladius primus episcopus mittitur*[2]. «Escoceses» era el antiguo nombre de los irlandeses. La noticia presupone la existencia de grupos cristianos escotoirlandeses que estaban todavía sin obispo.

El primer obispo de los irlandeses, Paladio, aparece ya como diácono en 429: *ad insinuationem Palladii diaconi papa Caelestinus Germanum Autisidorensem episcopum vice sua mittit et deturbatis haereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit*[2]. Seguramente habría alguna conexión entre el envío del obispo Germán de Auxerre a Inglaterra y el de Paladio a Irlanda. La misión de Germán tenía por objeto combatir el pelagianismo, que gozaba de numerosos adeptos en Inglaterra y desde allí pudo haber influido también en los pequeños grupos de cristianos irlandeses. Así, en el encargo dado a Paladio pudo estar implicada también la solicitud por la ortodoxia de los cristianos irlandeses.

Sin embargo, no fue Paladio, sino Patricio quien pasó a la historia como el apóstol de la Isla Verde. Magonus Sucatus Patricius —como parece haber rezado el nombre completo de san Patricio— narra personalmente su juventud en la *Confessio* compuesta por él casi con seguridad hacia el final de su vida. Procedía de una familia curial britano-romana, que poseía una *villula* en el *vicus Bannavemtabernae*, localidad que todavía no se ha logrado identificar[3]. Aunque su padre Calpornio era decurión y diácono, y su abuelo Potito había sido sacerdote, la atmósfera religiosa de la casa paterna no parece haber sido excepcional. Cuando Patricio tenía 16 años fue hecho cautivo por piratas escotoirlandeses, que

---

2 «El papa Celestino consagra a Paladio como primer obispo y lo envía a los fieles escoceses (irlandeses) (431). Por insinuación del diácono Paladio envía el papa Celestino a Germán de Auxerre en su nombre, y, después de expulsar a los herejes, reconduce a los britanos al catolicismo (429)»: MGAuctant. IX 472ss.

3. Análisis de las identificaciones propuestas, en R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 113-116. Hanson piensa en un lugar en Somerset, Dorset o Devon.

lo vendieron como esclavo en Irlanda (sin duda en Tirawley, Connacht). Aquí se encontró con Dios. Al cabo de 6 años logró escapar y volver a la casa paterna. En una visión se sintió llamado a predicar la buena nueva a los irlandeses. Así, volvió finalmente a Irlanda como obispo misionero.

La *Confessio* no contiene, por desgracia, puntos fijos de referencia cronológica. Posteriores anales irlandeses, cuyo origen y valor de testimonio han sido muy controvertidos en nuestros días, designan unánimemente como año de su llegada el 432 y fijan su muerte en 461 o 491-492. El problema se complica todavía más por la circunstancia de que en estas fuentes se habla de dos Patricios, con dos fechas de muerte diferentes. Debe, con todo, retenerse como dato seguro que sólo hubo un Patricio, nacido probablemente hacia 390, enviado como obispo a Irlanda hacia 432 o poco después y muerto hacia 460[4].

El período más obscuro de la vida de san Patricio es el que transcurre entre su fuga de la prisión irlandesa y su regreso a Irlanda en calidad de obispo. Según los *Dicta Patricii,* también controvertidos, viajó *per Gallias ad Italiam* y visitó también las islas, *quae sunt in mari Terreno* (Tirreno). Los biógrafos de Patricio de fines del siglo VII y del siglo VIII ponen al santo en conexión con el obispo Germán de Auxerre y también con Paladio, que tras breve e infructuosa actividad habría muerto en su viaje de regreso a la patria. Esto equivale a confesar, implícita o explícitamente, que también Patricio procedía de la escuela de Germán y había sido el sucesor de Paladio. En cambio, Hanson ha formulado recientemente la idea de que Patricio permaneció todo el tiempo en Inglaterra, donde habría sido monje y enviado por la Iglesia inglesa como obispo misionero a los irlandeses. Según él, la obra misionera de Patricio se explicaría también de hecho desde presupuestos británicos, puesto que tiene un paralelo en la actividad del obispo de los britanos, Ninian, que en el siglo V fundó la diócesis de Candida Casa (Whithorn, Galloway) fuera de los límites de la Britania romana y actuó entre los pictos del sur[5]. Sin embargo, no es razonable descartar en bloque las fuentes de los

---

4. Así R.P.C. HANSON, loc. cit. 188.
5. R.P.C. HANSON, loc. cit. 56-63 (prolija discusión de la bibliografía sobre el tema) y 146ss.

siglos VII y VIII para la historia del apóstol de los irlandeses sin buscar una explicación convincente del origen de sus testimonios [6]. En este estado de cosas hay que retener que Patricio, antes de ser elevado al episcopado, recorrió las Galias e Italia y conoció el monaquismo mediterráneo provenzal; es más dudoso, en cambio, que fuera enviado por Germán de Auxerre.

El recuerdo de la actividad, quizá sólo pasajera, de Paladio no tardó en esfumarse en Irlanda. Una noticia sobre tres iglesias fundadas por él permite concluir que Paladio actuó preferentemente en el sur de Irlanda y estableció su sede principal quizá en Cellfine (condado de Wicklow, Leinster) [7]. Patricio en cambio parece haber desplegado su actividad en el norte de Irlanda, a partir de Armagh. Los obispos Auxilio, Secundino e Isernino, mencionados en la primitiva tradición irlandesa, podrían haber llegado a Irlanda como acompañantes de Paladio [8]. Pero pudieron haber estado también en relación con san Patricio [9]; entre Cellfine y Armagh parece haber habido relaciones cultuales [10].

---

6. La idea de que la asociación entre Patricio y Germán se basa en alguna tradición oral «en forma de relatos folklóricos que relacionan a Patricio con alguna gran personalidad que dejó cierta impresión en la mente del pueblo: Amator, o Germán, o el papa Celestino o Loeghaire» (R.P.C. HANSON, loc. cit, 94), no ofrece una explicación satisfactoria. Más bien se podría pensar en una fusión de la tradición de Paladio y de la de Patricio, como parece darse en las indicaciones sobre los dos Patricios. Pero tampoco con esto quedarían explicadas las indicaciones sobre los viajes de Patricio a las Galias, a Italia y a las islas del mar Tirreno. Estas indicaciones casan bien con el siglo V, pero ya no con el siglo VII, pues en el siglo VII se había esfumado ya incluso el renombre de Lerins. Por lo demás, no se puede trazar una neta línea divisoria entre la Iglesia britana y la gala. También la actividad de Ninian tiene presupuestos galorromanos, concretamente en la obra de Martín de Tours y en la del metropolita Victricio de Ruán, como lo ha expuesto el mismo Hanson.

7. L. BIELER, Conversione 565.

8. R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 196.

9. La idea de Hanson de que después de la muerte de Paladio fue Patricio el único obispo misionero que actuó en Irlanda, se basa en un problemático *argumentum a silentio* de la *Confessio*. Contra esto se pronuncian los cánones que se refieren a los nombres de Patricio, Auxilio e Isernino, que seguramente deben remontarse al siglo VI (HUGHES, loc. cit. 49).

10. La iglesia de Armagh poseía en el siglo VIII reliquias de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo, como también de los protomártires Esteban y Lorenzo. Estas reliquias llevan impronta romana. Bieler propende a identificarlas con las reliquias que Paladio había recibido del papa Celestino y conjetura que fueron trasladadas de Cellfine a Armagh (L. BIELER, *Conversione* 565 570ss). Con esto habría un indicio de que Patricio habría sucedido en toda regla a Paladio. Un testimonio importante del encargo romano de misión entre los irlandeses es también la carta del abad Columbano al papa Bonifacio IV, de 612-615 (*Ep. Columbani*, n. 5; MGEp III 170ss). Si este encargo ha de referirse sólo a Paladio, el recuerdo de Paladio a comienzos del siglo VII en la Iglesia irlandesa debió ser todavía más vivo que en épocas posteriores.

Los más antiguos grupos cristianos de Irlanda, al igual que los primeros cristianos entre los godos, parecen haber pertenecido a las clases inferiores[11]. Patricio se dirigió a todos los estratos del pueblo, pero, naturalmente, también trató de granjearse la tolerancia o el apoyo de los grupos dominantes, a los que ganó con regalos. La misión de los irlandeses, lo mismo que la misión de los godos, debió arrancar de la estructura sociopolítica del pueblo que se trataba de convertir, estructura que se distinguía notablemente de la del imperio. En Irlanda había una multitud de pequeños reinos tribales *(tuathas)*, que estaban agrupados en cinco territorios (Connacht, Ulster, Meath, Leinster, Munster). En el siglo V no existía todavía una monarquía central superior[12]. Los *tuathas* formaban la base para la organización en diócesis, tranferida del continente a la Isla Verde. Armagh estaba situada en la proximidad de Emain Maechae, sede del rey de los *ulaid* en el Ulster, con los que Patricio parece haber establecido pronto relaciones bastante estrechas. Las diócesis irlandesas del siglo V y de comienzos del VI no tienen aún claras diferencias respecto de las del continente. Sólo en el siglo VI se destacó cada vez más marcadamente el elemento monástico en los centros eclesiásticos, mientras que al mismo tiempo influyó en la constitución eclesiástica la idea aristocrática de las estirpes.

La aludida transformación de la constitución eclesiástica se hizo notar también entre los celtas de Britania, donde se halló en estrecha conexión con la desromanización de los britanos. Este proceso de desromanización de Britania no se basó en un repudio revolucionario de Roma.. Fue consecuencia de la pérdida de los territorios más romanizados, que pasaron a manos de los invasores anglos y sajones, así como del aislamiento de la región con respecto al continente, de resultas de la invasión de los bárbaros. Las estructuras romanas siguieron actuando todavía durante algún tiempo (período subromano), aun después del abandono efectivo de la isla por el gobierno imperial central hacia 408-410. El giro decisivo tuvo lugar hacia 457[13]. Las grandes ciudades de Londres

11. L. BIELER, *Conversione* 562[8].
12. R.P.C. HANSON, *St. Patrick* 225ss (apéndice II).
13. Un indicio importante para esta datación resulta del cómputo pascual de los antiguos celtas, que respondía al anterior ciclo pascual de Occidente modificado en 342. Como lo ha mostrado HANSON *(St. Patrick* 67ss), todavía eran conocidas por los celtas

y York, atestiguadas ya en 314 como sedes episcopales, cayeron en manos de los invasores germanos, y los fundamentos de la Britania romana comenzaron a tambalearse. El latín, que hasta entonces había sido todavía la lengua de conversación de la población ciudadana, quedó restrigido al sector eclesiástico. Las *civitates* se transformaron en reinos tribales, que ya no se distinguían mucho de los de los irlandeses y pictos. En esta crisis la población británica se aferró con más fuerza a la religión cristiana, que para Patricio había sido ya *signum* de la *romanitas*[14] y ahora se fusionaba con la naciente cultura céltica. Esta fusión se llevó a cabo bajo el signo del monaquismo, que tanto atraía las simpatías de los independientes celtas. No nos es posible conocer los detalles de este proceso. En el siglo VIII Illtud, abad de la isla monástica de Calday (Ynys Pyr) en la costa sur de Gales, era celebrado ya como *magister britannorum.* Fue el maestro de la generación siguiente (segundo tercio del siglo VI), de la que hay que citar principalmente a David de Menevia — St. David's (Gales) —, Sansón de Dol (Bretaña) y Gildas. Aquí se insinuó ya la evolución, en la que los monasterios se convirtieron en los centros principales de la vida eclesiástica. St. David's fue, como otras fundaciones análogas, al mismo tiempo monasterio y catedral bajo la dirección de un obispo abad.

La transformación monástica de la isla irlandesa tuvo lugar según una tradición, que hoy es discutida, bajo el influjo de la cultura monástica britana, y hasta bajo el directo influjo de hombres como David y Gildas. En todo caso fue obra de los grandes abades del siglo VI, de los santos de segundo y tercer grado (tras el primero de los misioneros), entre los cuales mencionaremos aquí a Finiano, Comgall, Brendan, Columcille (Columba el Viejo). La serie de los grandes conventos se inicia en 540 con Clonard en Meath, fundación del obispo-abad Finiano, que fue seguida de otras abadías, como Bangor (Ulster), Clonmacnoise (Connacht), Clonfert, Lismore (Munster), Moville y Kildare (Leinster). Los príncipes y reyes irlandeses apoyaron estas instituciones, en las

---

las instrucciones de León Magno de 454 basadas en este ciclo, pero ya no el ciclo de Victorio, recibido en Roma en 457.

14. R.H. Hodgkin, *A History of the Anglo-Saxons* I, ³1952, p. 65; R.P.C. Hanson, *St. Patrick* 185ss.

que las más de las veces quedaba reservada la dignidad abacial a la estirpe del fundador. Las abadías fueron centros de agrupaciones pastorales propias *(parochiae)*, que se reunían en torno a la casa madre y a sus filiales, pero que desbordaban el marco territorial y se extendían más allá de las antiguas diócesis circunscritas a los pequeños reinos.

Algunos antiguos obispados, entre ellos Armagh, «se reorganizaron sobre base monástica» (Bieler), es decir, bajo la dirección de obispos abades; otros fueron absorbidos por los monasterios y distritos monásticos. Hubo numerosas abadías, entre ellas la de Columba el Viejo, cuyos abades no recibían personalmente la consagración episcopal, sino que hacían que fuese conferida a uno de sus monjes. En tal caso no era el obispo, sino el abad, el encargado de regir la grey eclesiástica. En estas *parochiae* monásticas no coincidían la jurisdicción y la potestad de consagración *(ordo)*, lo cual contradecía el orden habitual y, visto desde el punto de vista del continente, no dejaba de ser una anomalía. Otras anomalías se explican en parte por la conservación de usanzas más antiguas — así, por ejemplo, el cómputo pascual de los celtas, que discrepaba de la práctica de la tierra firme — y sin duda también en parte por la adopción de usanzas populares, por ejemplo la tonsura irlandesa que se extendía de oreja a oreja.

Las reglas de los padres del monacato irlandés se basaban en la tradición del monaquismo que se remontaba hasta Juan Casiano. La instrucción asceticomoral ocupaba en ellos gran espacio. Por lo demás, la práctica de la penitencia se basaba en los usos del monaquismo oriental y provenzal. En el ámbito cultual muestran los irlandeses una marcada predilección por las letanías y oraciones apotropeicas *(loricae)*. El culto de Todos los Santos tuvo una de sus raíces en Irlanda [15].

La instrucción en los monasterios irlandeses servía en primera línea a la *lectio divina:* La lectura de los clásicos paganos parece haber sido poco cultivada hasta fines del siglo VIII. En cambio, los irlandeses de los siglos VII y VIII eran maestros en las disciplinas de la exégesis, de la gramática y del *computus* [16]. No obstante la interna orientación monástica a la vida ascética religiosa, los mo-

15. L. Bieler, *Conversione* 557.
16. B. Bischoff, *Monachesimo irlandese*, passim.

nasterios irlandeses no eran sólo centros religiosos, sino también intelectuales, manufactureros y económicos. Sus escuelas estaban abiertas a los niños y jóvenes seglares, los cuales, caso que los padres no manifestaran otro deseo, participaban en la vida monástica [17]. De aquí resultaron con frecuencia relaciones duraderas entre monasterios y seglares, que a su vez aprovecharon para los quehaceres pastorales de los monjes. Así los irlandeses configuraron la vida espiritual de los seglares mediante la introducción de la confesión auricular y un sistema penitencial en gradación, que de la práctica monástica fueron trasladados a la pastoral en general [18].

Finalmente, no hay que olvidar los deberes de caridad de los monjes. Del grupo de personas que se reunían en torno a un monasterio formaban parte también un pequeño número de indigentes, a los que había que atender. Mirado en conjunto, podemos decir que los grandes monasterios irlandeses eran comparables con las pequeñas ciudades de la temprana edad media. Las excavaciones han mostrado también que estaban fortificados con murallas de piedra.

Los irlandeses, que hasta mediados del siglo VI habían aprendido de los britanos, en la segunda mitad del siglo dejaron atrás a sus maestros. Las más destacadas personalidades entre los antiguos abades irlandeses fueron Columba el Viejo y el Joven. Columcille (paloma de la iglesia) o Columba el Viejo (521-597) procedía de la casa real de O'Neill de Connacht y fue apóstol de los pictos en la actual Escocia (Caledonia). Ingresó en el monasterio de Clonard y luego fundó el monasterio de Derry en el Ulster. Después de la batalla de Culdranna (hacia 561), en la que Columba habría tenido parte de culpa por una disputa en torno a un manuscrito de la Biblia, se dice que éste se comprometió a ganar tantos hombres para Cristo, como habían caído allí en el campo de batalla. Así se dirigió a la misión de los pictos, que ya hacia el 400 había sido iniciada por el britano Ninian, pero no se había extendido más al sur de estos territorios. En Caledonia, hacia fines del siglo V, algunos príncipes escoto-irlandeses habían

---

17. A. LORCIN, *Vie scolaire*, passim.

18. B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau 1930.

fundado el pequeño reino de Dalriada o Argyle (Gael oriental). No lejos de Dalriada, un príncipe picto hizo donación a Columba en el 563 de la isla de Iona, en la que el abad irlandés fundó un gran monasterio. Desde Iona fueron ganados para la Iglesia los pictos y los «escoceses» de Caledonia. A la muerte de Columba el año 597 estaba consumada la obra. Iona fue la metrópoli eclesiástica de las zonas que se iban ganando, aunque sus abades no recibían la consagración episcopal.

Columba el Joven o Columbano (530/540-615) no tenía parentesco con su viejo tocayo. Procedía del Leinster, profesó como monje en la abadía de Bangor (Ulster) en St. Comgalls y en el 592 partió con 12 compañeros a las Galias. Inauguró la serie de los peregrinos escoto-irlandeses a la tierra firme, y con sus fundaciones de Luxeuil y Bobbio pertenece tanto a la historia franca y longobarda como a la irlandesa.

XXXIV. Conversión de los francos y de los borgoñones. Origen y estructuración de la Iglesia nacional merovingia

FUENTES: MG *Scriptores. Auctores antiquissimi* IV (Venancio Fortunato) y VI, 2 (Avito de Vienne); *Scriptores rerum Merovingicarum* I-VII (crónicas y biografías de tiempos merovingios, entre ellas la de Gregorio de Tours). — MG *Leges. Leges nationum germanicarum (Lex Salica, Ribuaria, Alamannorum, Baiuvariorum); Capitularia regum Francorum* I; *Concilia* I (sínodo del reino merovingio). Sobre derecho: K.A. ECKHARDT, *Germanenrechte resp. Germanenrechte,* nueva serie. — MG *Diplomata imperii* I, ed. por PERTZ (origen de los reyes merovingios y de los mayordomos carolingios). LAUER-SAMARAN, *Diplômes originaux des Mérovingiens* (París 1908); BRÉQUIGNY-PARDESSUS, *Diplomata, chartae, leges... ad res franco-gallicas spectantia* I y II (París 1843-49; reimpresión: Aalen 1969). MG *Epistolae* I y II (registro de Gregorio Magno), III (colección de cartas y cartas de época merovingia; entre ellas las de Columbano).

Introducciones a las fuentes: A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France* I (París 1901); WATTENBACH-LEVISON, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger* I (Weimar 1952) y también el suplemento: R. BUCHNER, *Die Rechtsquellen* (Weimar 1953).

Historia de los francos: E. ZÖLLNER, *Gesch. der Franken bis zur Mitte des 6. Jh.* (Munich 1970); F. LOT, *Naissance de la France* (París [2]1970); F. STEINBACH, *Das Frankenreich: Handb. der dt. Gesch.* I[2], ed. por O. BRANT - A.O. MEYER - L. JUST, (s.a.); H. LOEWE, *Deutschland im fränkischen Reich:* B. GEBHARDT, *Hdb. d. dt. Gesch. I*[8], ed. por H.

GRUNDMANN (1954); G. TESSIER, *Le baptême de Clovis* (París 1964); A. LIPPOLD, *Chlodovechus:* RE Suppl. (1974), 139-174.

Estructura del reino franco: E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche* 511-613: AAMz 1952 n.9; id., *Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh.:* «Trierer Zschr.» 22 (1954) 85-144; id., *Descriptio Franciae: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben* I, ed. por W. BRAUNFELS - H. BEUMANN (Düsseldorf 1965) 143-177.

Derecho: F. BEYERLE, *Die Lex Ribuaria:* ZSavRGgerm. 48 (1928) 348ss; id., *Das Gesetzbuch Ribuariens:* ibid. 55 (1935) 10ss; id. en la introducción a MG *Leges* I, 3, 2; K.A. ECKHARDT, *Les Ribuaria* I (Gotinga 1959); F. BEYERLE, *Die süddeutschen Leges und die merowingische Gesetzgebung:* ZSavRGgerm. 49 (1929) 264-432; id., *Die beiden süddeutschen Stammesrechte:* ibid. 73 (1956) 24-140; K.A. ECKHARDT, *Leges Alamannorum:* «Germanenrechte», nueva serie (Gotinga 1958).

Historia de la Iglesia y de las misiones en el reino franco: A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* I (reimpresión: Berlín [8]1954); K.D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum* II: *Die katholische Mission bei den Westgermanen* (Gotinga s.f. [1942]) 1-105 *(Franken)* 173-192 *(Alemannen);* HOOPS, *Reallexikon der germ. Altertumskunde* II[2] (1974), *Bekehrung und Bekehrungsgeschichte,* 177 (O. GSCHWANTLER, *Burgunden)* y 180-188 (K. SCHÄFERDIEK, *Deutschland und Nachbarländer);* E. EWIG, *Die christliche Mission bei den Franken und im Merowingerreich:* «Misc. Hist. Eccl.» 3 (1970) 24-52; G. TESSIER, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (Espoleto 1967) 149-189; E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (París 1950); H. BÜTTNER, *Die Franken und die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen des Bonifatius:* «Hess. Jb. für Landesgesch.» 1 (1951) 8-24; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Großen: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1,* publ. por W. BRAUNFELS-H. BEUMANN (Düsseldorf 1965) 454-487; E. DE MOREAU, *Histoire de l'église en Belgique* I (Bruselas [2]1945); R. BAUERREIß, *Kirchengeschichte Bayerns* I (St. Ottilien [2]1958); K. TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens* I (Stuttgart 1950); P. PAULSEN, *Die Anfänge des Christentums bei den Alemannen:* «Zschr. für württ. Landesgesch.» 15 (1956) 1-24; H. BÜTTNER - I. MÜLLER, *Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum* (Einsiedeln 1957); W. NEUß - F.W. OEDIGER, *Gesch. des Erzbistums Köln* I (Colonia 1964); H. PATZE - W. SCHLESINGER, *Geschichte Thuringens* I (Colonia-Graz 1968); bibliografía especializada en F. DELBONO, *La letteratura catechetica di lingua tedesca: Settimane di studio...* XIV. *La conversione al cristianesimo...* (Espoleto 1967) 697ss.

Universalidad de la misión: W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio:* «Frühma. Studien» 13 (1969) 78-130.

Misión y monacato: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (Munich-Viena 1965).

Derecho eclesiástico y estructuras: K. VOIGT, *Staat und Kirche von Cons-*

tantin d. Gr. bis zur Karolingerzeit (Stuttgart 1936); CARLO DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne: Univ. de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie,* 2.ª serie, fascículo 38 (Lovaina-París 1936); H. BARION, *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters:* KStuT 5/6 (Bonn-Colonia 1931; reimpresión: Amsterdam 1963); E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique,* 6 tomos in 8 partes (Lilla 1910-/43).

Educación: H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1949); R. RICHÉ, *L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au 7ᵉ siècle: Settimane di studio...* v. *Caratteri del seculo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 873-888; id., *Éducation et culture dans l'Occident barbare aux 6ᵉ-8ᵉ siècles* (París 1962); J. BOWEN, *Historia de la educación occidental,* I. *El mundo antiguo,* Herder, Barcelona 1976.

La conversión de los irlandeses y de los pictos no tuvo paralelo en el continente en los siglos V y VI. En efecto, la conversión de los germanos no fue en este tiempo más allá de los límites del imperio, sino que sólo comprendía a los pueblos que habían penetrado en su territorio. Así aparece como un acontecimiento parcial sin duda de especial importancia en el proceso general de la asimilación germanorromana en el territorio del imperio romano. Las clases dirigentes —sobre todo los dignatarios germánicos del imperio, luego los reyes y sus magnates— marcharon a la cabeza de este movimiento. La antigua fe pagana mostraba poca fuerza de resistencia y sólo pudo mantenerse en regiones apartadas. Observamos, sin embargo, que el prestigio gótico compitió durante algún tiempo con el romano en el mundo bárbaro. Como ya se ha referido anteriormente, los godos lograron a mediados del siglo V atraer a su confesión arriana a los borgoñones y a los suevos españoles que habían pasado ya al catolicismo. Esta observación subraya el giro histórico que originó Clodoveo en la historia de Occidente.

La tierra en que se encontraron los germanos paganos y el cristianismo católico fueron las Galias, y el exponente de la misión de los germanos en los siglos V y VI fue preferentemente el episcopado galo, en el que no se había extinguido el espíritu de los grandes obispos Martín de Tours, Germán de Auxerre y Lupo de Troyes. Ya en 428-429 los borgoñones del Rin pidieron el bautismo a un obispo de las Galias. Escasamente veinte años después Severo de Tréveris habría predicado el Evangelio a pueblos

desconocidos de la Germania prima. Clodoveo estuvo desde comienzos de su reinado en relaciones con Remigio de Reims, cuyo nombre quedó ligado para siempre al suyo por haberle administrado el bautismo.

Las fuentes de la época arrojan poca luz sobre el origen del reino merovingio y la conversión de Clodoveo[1]. Gregorio de Tours, historiador de los francos, pertenecía a la generación de los nietos de Clodoveo. Sin embargo, parece que en los rasgos fundamentales es acertada su exposición del tiempo de Clodoveo. Desde la muerte de Aecio (454), la Galia septentrional había seguido en gran parte sus propios caminos, y hacía ya largo tiempo que se había preparado la simbiosis entre francos y galos septentrionales. En cambio, los francos tenían poco contacto con el mundo gótico arriano de los germanos del Mediterráneo y del Danubio. Sólo después de la consolidación del reino de Clodoveo entre el Mosa y el Loira aparecieron los godos en la corte de Soissons: Teodorico el Grande trató de integrar a los francos en su sistema político y en 494 casó con la hermana de Clodoveo, Audofleda.

Clodoveo se halló desde entonces entre dos alternativas. Para él eran difíciles de separar la política y la religión. El enlace con Teodorico significaba para él la acogida en el círculo de los grandes reyes germánicos a costa del reconocimiento del *status quo*, que confería una posición de primera fila a los dos pueblos godos. Una opción política a favor del sistema de Teodorico sugería la decisión religiosa por el arrianismo, por la que Teodorico hizo propaganda con algún resultado. La hermana de Clodoveo, Lantequilda, pasó a la «religión goda»; el hijo mayor de Clodoveo recibió quizá entonces el nombre de Teodorico, por deferencia al homónimo gran rey de los ostrogodos. Pero el rey de los francos no se comprometió: casó con una princesa cató-

---

1. Hay un estudio básico: W. VON DEN STEINEN, *Chlodwigs Übergang zum Christentum*, MIÖG 12 (1932-33) 417-501. La nueva cronología del reinado de Clodoveo sostenida por A. VAN DE VIJVER en diferentes artículos («Revue belge de phil. et d'hist.» 15 [1936] 859-914, 17 [1938] 63-69 793-813; MA 53 [1947] 177-196) no la creo aceptable. También TESSIER sigue en lo esencial a STEINEN, aunque opina que en la cuestión de la conversión de Clodoveo no se va más allá de un grado mayor o menor de probabilidad. Desacertado, ROLF WEISS, *Chlodwigs Taufe: Reims 508* (Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Hist. Seminar der Univ. Zürich, n.º 29 [1971]). Últimamente LIPPOLD y SCHÄFERDIEK, loc. cit. Cf. también K. SCHÄFERDIEK, *Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?*, ZKG 84 (1973) 270-277.

lica de la casa real de los borgoñones, pero se mantuvo pagano. Poco después debió de tomar su decisión política contra los godos: en 496 emprendió la lucha contra Alarico, rey de los visigodos.

Con esto se había preparado a la vez una decisión en favor del catolicismo. Por deseo de la reina Clotilde, los dos primeros hijos de ésta, Ingomiro y Clodomiro, fueron bautizados en la religión católica. Sin embargo, la suerte no estaba echada todavía. El relato de Gregorio de Tours da a entender que el *tremendum* religioso no era en modo alguno extraño a Clodoveo. La muerte del primer hijo de Clotilde inmediatamente después del bautismo preocupó seriamente al rey. *Si in nomine deorum meorum puer fuisset decatus, vixisset utique*[2]. Una enfermedad de Clodomiro después del bautismo suscitó graves dudas sobre el Dios de los cristianos: *Non potest aliud, nisi et de hoc sicut et de fratre eius contingat, ut baptizatus in nomine Christi vestri protinus moriatur*[3]. Clodomiro sanó. Con ello resultaba problemática la claridad inequívoca del signo contra Cristo, pero faltaba todavía un signo positivo en favor de Cristo.

Clodoveo recibió el signo en la batalla contra los alamanes. Todavía durante la guerra con los visigodos se produjo en 497, en circunstancias desconocidas, una batalla entre francos y alamanes. En el combate llevaban los francos la peor parte. Entonces invocó el rey Clodoveo al Dios de los cristianos: *Jesu Christi, quem Chrotchildis praedicat esse filium Dei vivi, ... tuae opis gloriam devotus efflagito, ut, si mihi victuriam super hos hostes indulseris... credam tibi et in nomine tuo baptizer*[4]. Cristo dio a los francos la victoria.

Pese a la estilización bíblico-cristiana del relato de Gregorio, nos hallamos aquí ante una práctica cultual germánica análoga a la que se atestigua de los longobardos, que en una batalla contra los vándalos, tras haber invocado a Wodan, pasaron al culto

2. «Si el niño hubiese sido consagrado en nombre de mis dioses, todavía viviría» (GREGORIO, *Hist. fr.*, II 29).

3. «No puede menos de sucederle como a su hermano: que, bautizado en nombre de vuestro Cristo, muera» (ibid.).

4. «Jesucristo, al que Clotilde proclama como hijo del Dios vivo ., tu gloria y tu poder invoco: otórgame la victoria sobre estos enemigos . y creeré en ti y me bautizaré en tu nombre» (*Hist. fr.*, II 30).

de los Asen[5]. La victoria franca sobre los alamanes fue tenida por una señal de Dios. El escrito, que se ha conservado, del metropolita Avito de Viena a Clodoveo alude claramente a este milagro: *Numquid fidem perfecto praedicabimus, quam ante perfectionem sine praedicatore vidistis?*[6]. De forma análoga había ya Eusebio interpretado la visión de Constantino y la victoria del puente Milvio como maravillosa revelación de Cristo al emperador, relacionándola con la vocación de Pablo en Damasco: οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων[7].

Lo sucedido ulteriormente fue reconstruido de manera convincente por Wolfram von den Steinen, basándose en las fuentes y en las usanzas bautismales: Una vez que se hubo logrado el consensus de los francos, prometió Clodoveo en 498 en Tours hacerse bautizar, y antes del bautizo envió una «declaración de competencia» al episcopado galo, a la que respondió Avito en el escrito mencionado. El bautizo lo administró Remigio en Reims en navidad de 498 ó 499. El patetismo del momento histórico se ha conservado hasta hoy en la célebre frase de su alocución, que parece haberse transmitido fielmente: *Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti*[8].

A los ojos del observador que contempla la historia con mirada retrospectiva el paso de los francos al catolicismo era una consecuencia necesaria de la decisión política contra los godos. Pero esto es una simplificación indebida de la realidad histórica. El relato de Gregorio muestra claramente que la aceptación de la religión católica fue todavía diferida en un principio por signos negativos, y luego decidida sólo por un signo positivo. La conversión de Clodoveo fue por tanto también una decisión religiosa, no ciertamente por profunda penetración religiosomoral, sino por la fe en el poder del Dios en el que creían la rei-

---

5. K. HAUCK, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, «Saeculum» 6 (1955) 186-223.

6. «¿Acaso hemos de predicaros todavía la fe a vosotros que habéis llegado a ella, que sin predicadores la habéis visto ya antes de vuestra conversión?» (AVITO, *Ep.* 46 = MGAuctant VI, 1).

7. E. EWIG, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, HJ 75 (1956) 4, nota 17.

8. «Humilde inclina tu cuello, Sicambro; adora lo que has quemado y quema lo que has adorado» (*Hist. fr.*, II 31).

na y el obispo de Reims. De ello no hay que concluir que la instrucción de Remigio sólo se basara en este argumento. El episcopado galo, en su polémica contra el arrianismo, se remitió también a la tradición apostólica petrina, que ya en el siglo VI se trataba de hacer comprensible con la imagen tan gráfica de Pedro, portero del cielo. Clodoveo, que fundó una iglesia consagrada a Pedro y a los apóstoles (Santa Genoveva en París), y que a su muerte envió una corona al papa, debió conocer este argumento[9]. Además, el escrito de Remigio con ocasión de la elevación al trono de Clodoveo, que marcaba fuertes acentos éticos, autoriza a suponer que en la predicación de Remigio entre los francos tenía también su puesto la instrucción moral[10]. Que el sentimiento ético cristiano estaba todavía vivo en el episcopado galorromano de esta época lo muestra, entre otras cosas, la *Vita* del obispo de Tréveris, Nicecio, compuesto en el siglo VI[11].

El paso de Clodoveo al catolicismo influyó en dos direcciones: en los reyes germanos y en el episcopado galo. El metropolitano Avito de Viena escribió acerca del bautismo del rey de los francos la célebre frase, largo tiempo mal interpretada: *Vestra fides nostra victoria est*[12]. No había aquí un llamamiento velado a las armas francas contra los borgoñones —el mismo Avito trataba de desviar hacia los alamanes, que amenazaban también a la Borgoña, el ansia de acción de Clodoveo— sino que expresaba la esperanza de que los borgoñones siguieran pronto el ejemplo de los francos. De hecho, la conversión de Clodoveo había quebrantado el entredicho, según el cual un rey germano sólo podía ser pagano o arriano. El rey vasallo borgoñón Segismundo de Ginebra pasó al cotolicismo en los primeros años del siglo VI. Hizo levantar de nuevo la catedral de San Pedro de Gi-

9. E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 215-251; id., *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien*, HJ 79 (1960) 1-61.

10. *Epp. Austrasicae*, n. 2 = MGEp III 113. Más testimonios del ámbito de la ética regia: E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, en *Vorträge und Forschungen*, III, bajo la dirección de TH. MAYER, Lindau-Constanza 1956, p. 19ss.

11. Nicecio se interesó por la suerte de los campesinos y se alzó contra la insolencia de los señores francos (GREGORIO DE TOURS, *De gloria confessorum* 9).

12. «Vuestra fe es nuestra victoria» (AVITO, *Ep.* 46). Sobre la interpretación del pasaje, véase STEINEN, loc. cit.

13. M. BURCKHARDT, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne*, 1938, p. 76-85; L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen*, I, Munich 1941, p. 158.

nebra y fue el primer rey germánico que peregrinó a los sepulcros romanos de los Apóstoles[13]. Cuando en 515 sucedió a su padre Gundobado en el gobierno del reino entero, apareció en las Galias una segunda dinastía católica al lado de los merovingios. Cierto que no duraría mucho tiempo, puesto que los sucesores de Clodoveo conquistaron ya en 534 el reino de los borgoñones y se lo repartieron entre ellos.

La situación en el reino godo de Toulouse era distinta de la de Borgoña. La política expansionista del rey Eurico (466-484), que había extendido hasta el Loira los límites de su soberanía, había abierto un abismo entre arrianos y católicos, que hacia el año 500 no se había colmado todavía totalmente. Clodoveo sabía que podía contar con las simpatías de amplios sectores del episcopado y de gran parte de la población romana, aunque no faltaban círculos que preferían el dominio de los visigodos, asimilados ya en parte al de los francos salvajes[14]. Como un toque de trompeta suena la proclamación con la que en 507 inauguró según Gregorio la guerra contra los visigodos: *Valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum. Eamus cum Dei adiutorium, et superatis redegamus terram in ditione nostra*[15]. Martín de Tours e Hilario de Poitiers, patronos del episcopado galorromano en la zona de dominio godo, se mostraron favorables a los francos. En Vouillé, junto a Poitou, se produjo la batalla, en la que fue desbaratado el reino visigodo de Toulouse. Pero entonces apareció en escena Teodorico el Grande con sus ostrogodos. Protegió los países mediterráneos contra los francos y sus aliados los borgoñones, pero no pudo impedir que cayeran bajo la soberanía franca las dos provincias aquitanas y la ciudad regia de Toulouse. La Narbonense (Septimania) siguió en manos de los godos. Gascuña y Provenza, por el contrario, fueron también ocupadas por los francos tras la muerte de Teodorico.

La guerra francogoda de 507-511 fue tan importante para la historia de la Iglesia como para la historia profana. Las iglesias

---

14 Sobre esto, recientemente K. SCHAFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katolischen Staatskirche*, Berlín 1967, 32ss

15. «Me molesta que los arrianos tengan parte de las Galias. Marchemos con la ayuda de Dios, venzámoslos y sometamos su tierra a nuestro dominio» (*His fr*, II 37)

del norte de las Galias, que habían sufrido graves daños a causa de la invasión de los bárbaros, hallaron ahora sólido respaldo en la Romania católica de Aquitania. De la colaboración del episcopado galofranco surgió la «Iglesia nacional» franca. En Julio de 511, los obispos de la zona de soberanía franca se reunieron, a instancias de Clodoveo, en Orleáns en el primer concilio merovingio del reino. El concilio, cuyo orden del día fue fijado por Clodoveo, estableció, por influjo del rey, el derecho fundamental de la Iglesia merovingia e inició la reorganización de la Iglesia en el *regnum francorum*.

Los sínodos, en los que se reunía un número bastante considerable de obispos al objeto de establecer principios tocante a la doctrina, al derecho y a la liturgia, no eran nada nuevo en la historia de la Iglesia. Ahora bien, el marco para tales asambleas del episcopado lo había ofrecido el imperio hasta comienzos del siglo VI. Los obispos se reunían a nivel de provincias, de grandes territorios y del imperio. El factor nuevo consistía en que desde ahora se reunían también a nivel de un reino. Los reyes germánicos que estimularon y permitieron estos «concilios nacionales» —como el primero de ellos hay que mencionar, también respecto de la Iglesia católica, al rey arriano visigodo Alarico II [16]— ocupaba así bajo cierto aspecto el puesto del emperador. Tenían también interés en que los límites de sus reinos no se entrecruzaran con los límites eclesiásticos. Algunos obispados, cuyos nuevos límites políticos estaban separados de sus antiguas metrópolis, fueron adscritos a las metrópolis más próximas de la propia zona de soberanía; los restos de diócesis fueron constituidos en obispados autónomos. En estas modificaciones se reveló la decadencia del imperio, y la fuerza vital de los nuevos reinos.

Las Iglesias nacionales germanorromanas desarrollaron naturalmente en lo sucesivo formas propias de vida religiosa. Sin embargo, se mantuvieron en el terreno de la tradición y hasta se sentían verdaderos guardianes de la tradición frente al emperador y a los sínodos del imperio convocados por él, que siguieron reivindicando vigencia universal como concilios ecuménicos. Así, en la disputa de los Tres Capítulos, adoptaron una actitud con-

16 K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 42ss.

servadora y en un principio se negaron a admitir las decisiones del v concilio ecuménico de Constantinopla. La disputa de los Tres Capítulos ensombreció también temporalmente sus relaciones con Roma, sin que por ello se llegara a una ruptura. En efecto, nunca se puso en tela de juicio la autoridad tradicional de la Sede Apostólica como guardiana de la tradición en la fe y en el derecho. Cuando en el siglo VII se agudizó la oposición entre Roma y Constantinopla, pudieron los papas contar con el apoyo incondicional de las Iglesias nacionales germanorromanas.

No faltan en el siglo VI testimonios de peregrinaciones de las Galias a Roma, de relaciones entre los papas y los reyes francos y obispos, que por cierto dependían también de las relaciones políticas con el emperador. El eco de la disputa de los Tres Capítulos fue en Francia relativamente débil, lo cual estuvo sin duda también en conexión con la recesión de la cultura teológica en la Iglesia merovingia[17]. El vicariato pontificio de la metrópoli de Arles subsistió después de la incorporación de la provincia al reino franco y siguió teniendo todavía una cierta importancia práctica hasta los tiempos de san Gregorio Magno (590-604). En las actas de los concilios del siglo VI se citan ocasionalmente decretales pontificias. Depende sin duda de la deficiencia de las fuentes el que después de la muerte de Gregorio no oigamos ya nada de las relaciones francorromanas. Las peregrinaciones a los sepulcros romanos de los apóstoles no cesaron totalmente. Hacia mediados del siglo VII vuelve a disiparse un poco la obscuridad.

17. Ya en 549 protestaron en Orleáns los obispos galos contra el edicto de Justiniano y el *Judicatum* del papa Vigilio en el asunto de los Tres Capítulos. El obispo Nicecio de Tréveris escribió en el mismo sentido a Justiniano, sin duda después del segundo concilio de Constantinopla de 553 (*Ep. Austr.*, n. 7 = MGEp III 118). Entonces enmudeció la polémica. Sólo en 626 hubo de volver a ocuparse de esta cuestión un sínodo del reino parcial de los francoborgoñones reunido en Mâcon. Agrestio, que había sido monje de Luxeuil, se pasó a los cismáticos de Aquilea y atacó también la regla de Columbano y al abad de Luxeuil, Eustasio. Agrestio, después de ser rechazado por el episcopado borgoñón, se dirigió a Amado y a Romarico en el monasterio de Remiremont, donde luego fue acogido (*Vita Columbani*, II 9 y 10 = MGSS rer. Mer. VI). Amado de Remiremont reconoció en forma solemne a la hora de la muerte el *Tomus Leonis* (*Vita Amati* 12 = MGSS rer. Mer. IV 220), es decir, el concilio de Calcedonia, aunque seguramente adoptando una posición contraria al concilio II de Constantinopla. El primer canon del sínodo del reino parcial de Chalon (647-654) contiene una confesión de la fe de Nicea y de Calcedonia. Sólo el sínodo de St.-Jean-de-Losne (673-675) se adhirió formalmente a los cinco concilios ecuménicos, por tanto también al segundo de Constantinopla, en el que habían sido condenados los Tres Capítulos.

El papa Martín I, en su lucha contra el monotelismo, movilizó también a la Iglesia franca y en este sentido escribió en 649 al rey Sigiberto III [18]. Estuvo en relación con el influyente obispo misionero Amando, el «apóstol de los flamencos», que desplegó su actividad junto al Mosa y el Escalda [19]. La elevación de Teodoro de Tarso al arzobispado de Canterbury en 668 marca una época no sólo en la historia de la Iglesia anglosajona, sino también en las relaciones francorromanas, que ahora fueron intensificadas gradualmente a través de Britania, aunque todavía entorpecidas por la crisis interna del reino merovingio.

La Iglesia nacional merovingia no era una unidad bien ensamblada, dado que en el reino de los francos dominaba el principio de la división [20]. Si bien este reino era y siguió siendo una unidad desde el punto de vista de derecho público, sin embargo, en los diversos reinos parciales que lo constituían se dejaban notar tendencias a una evolución autónoma, que tenían también repercusines en el plano eclesiástico. Cierto que el trazado de límites entre los reinos parciales sólo en el primer tiempo condujo a nuevas fundaciones de obispados, lo cual no afectó lo más mínimo a las provincias eclesiásticas. Pero los concilios del reino entero sólo podían reunirse cuando los reyes francos estaban de acuerdo entre sí o el reino se hallaba bajo una dirección unitaria. Se reconocen claramente dos fases de unidad más fuerte: la de 511-555 y la de 613-638. En la primera fase, los concilios del reino corrieron principalmente a cargo de los reyes de París y de Reims, mientras que el reino de Soissons se mantuvo ocasionalmente al margen. La segunda fase, la «edad de oro» de los merovingios, está marcada por el reinado unitario de Clotario II y de Dagoberto I.

No faltaron sínodos en los que se reunía el episcopado de los diferentes reinos parciales. Se iniciaron en el reino oriental de Reims con el concilio de Clermont de 535; en Neustria el hecho se produce por primera vez en el sínodo de París de 577. Los

18. *Vita Eligii,* I 33 = MGSS rer. Mer. IV 689ss; JAFFÉ 2058-59.

19. P.E. DE MOREAU, *St.-Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France,* Museum Lessianum, section missiologique, n. 7, 1927. W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio,* loc. cit.

20. E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche 511-613,* AAMz 9 (1952), id., *Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh.,* «Trierer Zschr.» 22 (1954) 85-144.

más importantes fueron los sínodos parciales borgoñones bajo Gontrán (561-593) y Teodorico II (596-612), que se continuaron en los concilios neustroborgoñones a partir de 638. Los desórdenes políticos acabaron por fin con la actividad sinodal en la época tardía de los merovingios. No se sabe nada de los sínodos parciales de Austrasia en el siglo VII; el último concilio del reino neustroborgoñón se reunió hacia 680. Los obispos del reino franco occidental se reunieron todavía una vez en 696[21]. A continuación se disolvieron también a una con el reino las federaciones metropolitanas, que habían sido restablecidas en el siglo VI.

Los lugares de reunión de los concilios son significativos, pues indican los centros de gravedad de la vida eclesiástica en el reino merovingio. En la primera fase, Orleáns, en el punto de sutura de Francia y Aquitania, ocupó absolutamente el primer plano. En la segunda mitad del siglo VI se destacó más marcadamente París, que bajo Clotario II y Dagoberto I vino a ser el centro de la vida política y eclesiástica. Ahora bien, junto a París se afirmó la zona borgoñona en torno a Lyón como centro de irradiación eclesiástica, y en la segunda mitad del siglo VII se reunieron los sínodos del reino occidental las más de las veces en la zona limítrofe francoborgoñona. Dentro del reino borgoñón alcanzó el obispado de Lyón en el siglo VI una primacía supermetropolitana[22]. Este germen de primado nacional borgoñón, sin embargo, no llegó a desarrollarse, ya que el reino borgoñón dejó de existir en 613. El que no pudiera desarrollarse un primado de todo el reino franco se explica por la falta de unidad del reino.

Los concilios se reunían por orden o por lo menos con la aprobación del rey (o de los reyes, en su caso). Sin embargo, no estaban bajo dirección regia y adoptaban sus decisiones autónomamente, atendiéndose al derecho canónico vigente, aunque no sin contacto con el soberano. Sus cánones no tenían necesidad de confirmación regia. Cierto que los reyes incluían

---

21. W. LEVISON, *England and the Continent in the 8th Century*, Oxford 1946, p. 47; E. EWIG, *Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien*, en homenaje a Franz Petri, 1970, p. 171-193.

22. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux* I[2] 140-141; además, mi artículo citado en la nota anterior.

a veces decisiones aisladas de los concilios entre sus capitulares, con lo cual imponían su cumplimiento. Ni les estaba tampoco vedado dictaminar por sí mismos en asuntos eclesiásticos; sin embargo, los merovingios hicieron poco uso de este derecho. Los concilios y las asambleas de los grandes estaban rigurosamente separados en el siglo VI; sólo desde Clotario II comenzaron a difuminarse los límites. El sentido de la separación de ambas esferas —legado de la antigüedad— se fue embotando gradualmente. Por otra parte, no es pura casualidad que precisamente en este tiempo comenzara la germanización del episcopado, que hasta entonces se había compuesto en gran parte de romanos[23]. Desde ahora nos encontramos también con cánones que prohíben a los obispos participar en cacerías mayores y portar armas.

Acaso ya el mismo Clodoveo fijó un elevado «rescate de la sangre» para el clero: para el sacerdote (y el obispo) la cuota del franco libre al servicio del rey, para el diácono, la del *conviva regis* romano. Para causas civiles dentro del clero era competente según el derecho romano la jurisdicción eclesiástica, que también conocía en causas criminales contra obispos y despojaba de su cargo al declarado culpable. Los merovingios reconocieron esta autonomía judicial de la Iglesia. Clotario II añadió en 614 la disposición de que también los sacerdotes criminales debían ser «desinvestidos» por el obispo antes de que les fuese aplicada la pena por el tribunal secular.

En cambio, desde Clodoveo aparece menoscabado otro principio de la constitución de la Iglesia: la elección del obispo por el clero y el pueblo de la diócesis, con o sin participación del metropolitano y de los obispos de la misma provincia[24]. Los concilios inculcaron constantemente este principio, pero ya en 549 hallamos la fórmula de compromiso *cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis.* Se procuraba por lo menos impedir

---

23. H. WIERUSZOWSKI, *Die Zusammensetzung des gallischen und fränkischen Episkopats bis zum Vertrag von Verdun*, Bonner Jbb 127 (1922) 1-74.

24. A. HAUCK, *Die Bischofswahlen unter den Merowingern*, Erlangen 1883; E. VACANDARD, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, «Études de critique et d'histoire religieuse», París 1 (1915) 123-187; P. CLOCHÉ, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, MA 35 (2ª serie, tomo 26) (1924-25) 203-245; D. CLAUDE, *Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reich*, ZSavRGkan 80 (1963) 1-75; F. LOTTER, *Designation und angebliches Kooptationsrecht bei Bischofserhebungen*, ZRGkan 59 (1973) 112-150.

nombramientos interesados y simoníacos por parte del rey. Ahora bien, Clotario, en su edicto de 614, se reservó el derecho de rechazar candidatos al episcopado y de examinar su dignidad. El cargo episcopal era muy codiciado, ya que los obispos precedían en rango y en prestigio a todos los funcionarios y dignatarios en las ciudades y provincias. A esto se añadía que las riquezas de la Iglesia habían aumentado considerablemente de resultas de donaciones en los siglos VI y VII, y los privilegios de inmunidad, que excluían de los bienes de la Iglesia a los dignatarios regios, incrementaron el poder externo de la Iglesia, sobre todo en las ciudades episcopales [25]. También por esta razón se explica el interés de los reyes en proveer las sedes episcopales. Mientras que a principios del siglo VI el cargo episcopal era todavía un dominio de las familias senatoriales de abolengo, pronto fue representando cada vez más el coronamiento de una carrera de los grandes germanorromanos al servicio del rey.

No se debe tampoco ignorar que el amplio poder de jurisdicción episcopal sufrió mermas y brechas bajo más de un aspecto. Es verdad que el concilio de Orleáns había determinado nuevamente la autoridad monárquica del obispo sobre el grupo de personas pertenecientes al clero y al monacato, y que también los sínodos siguientes dictaminaron sobre el orden metropolitano y el tribunal competente del clero ante las instancias eclesiásticas. Sin embargo, la organización episcopal de la antigua Iglesia fue pronto perturbada por la institución de iglesias particulares propias [26]. El principio de que todas las iglesias fundadas por seglares debían pasar al obispo no pudo mantenerse en vigor. También quedaron fuera del alcance del episcopado los clérigos empleados en las iglesias que eran propiedad de los grandes. Los obispos trataron de asegurar un mínimum de existencia al clero propio de los grandes señores territoriales y se reservaron además el derecho de examinarlo. De su consentimiento hacían depender la colación de beneficios a clérigos, su inserción en un

25. L. LEVILLAIN, *Notes sur l'immunité franque*, «Revue de droit français et étranger», 4.ª serie 6 (1927) 203-254; F.L. GANSHOF, *L'immunité dans la monarchie franque: Recueils de la Soc. J. Bodin I²: Les liens de vassalité et les immunités*, Bruselas 1958, p. 171-216.

26. U. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlichen germanischen Kirchenrechts*, 1895 (fundamental); FEINE RG I 131ss (con abundante bibliografía).

cuadro de protección jurídica, su exención respecto de cargos o negocios públicos. De este modo intentaba el episcopado mantener dentro de ciertos límites el influjo de los grandes y de los reyes, sobre el clero; por cierto, sin éxito duradero, pues la institución de la iglesia propia se fue imponiendo cada vez más en el siglo VII. Que este proceso deba entenderse como una germanización de la constitución de la Iglesia, es algo todavía por decidir. Desde luego, no se puede enjuiciar sólo negativamente, ya que las numerosas iglesias propias, con todas sus deficiencias, contribuyeron a la cristianización de la campiña.

Las relaciones entre el obispo y el monacato[27] no eran de la misma índole que las relaciones entre el obispo y el clero: al fin y al cabo, el monacato había sido en un principio un movimiento de seglares. Tras dificultades de principio, había sido integrado en la antigua organización del obispado. Los monasterios gozaban de autonomía interna bajo la dirección de los abades, pero estaban sujetos a la vigilancia del obispo diocesano, que realizaba todos los actos de consagración en el ámbito del monasterio. Los abades sólo podían tener la dirección de un monasterio y estaban obligados a participar en los sínodos diocesanos. No podían abandonar el monasterio sin autorización del obispo, ni enajenar bienes, aceptar beneficios, ni pasar a regímenes especiales de protección jurídica. Para realizar nuevas fundaciones se requería también la aprobación del obispo. Estos principios se aplicaron asimismo en el siglo VI a los monasterios erigidos por reyes o magnates. Los privilegios pontificios a veces solicitados para fundaciones episcopales y regias actuaban sencillamente contra la tendencia que se notaba en Francia a ampliar demasiado los poderes episcopales sobre los monasterios. Con ellos se garantizaba sobre todo la libre elección de los abades, la administración autónoma de los bienes conventuales y la exención del monasterio de las contribuciones al obispo, que eran

27. Resumiendo, sobre las diferentes corrientes en el monaquismo: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum in Frankreich,* Munich-Viena 1965. Siglo VI: L. UEDING, *Gesch. der Klostergründungen der frühen Meronwingerzeit,* «Eberings Hist. Studien 261», 1935; CHR. COURTOIS, *L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Colomban,* «Settimane di studio...»: IV. *Il monachesimo nell' alto medioevo* , Espoleto 1957, p. 47-72. Desarrollo de los privilegios: E. EWIG, *Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und frühen 8. Jh.,* «Adel und Kirche, Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag», Friburgo-Basilea-Viena 1968, p. 52-65.

corrientes en otras iglesias. Apenas si se registran en el siglo VI monasterios propios, regios o privados, en las Galias, aunque hubiera reyes que expidieran letras de protección para sus fundaciones. Si existía algún derecho de propiedad del fundador sobre un monasterio, se extinguía sin duda con su muerte.

Una profunda transformación se produjo, sin embargo, cuando Columbano apareció en Francia (592) con sus 12 compañeros y fundó en el límite sudoeste de los Vosgos Annegray, Luxeuil y Fontaine, los primeros monasterios de tipo irlandés en el continente[28]. De Columbano partieron poderosos estímulos religiosomorales; pero el gran santo ignoraba en absoluto el derecho monástico galofranco vigente. Regía a su arbitrio sus fundaciones, viajaba cuando le venía en talante, hacía conferir órdenes por obispos de otras diócesis, no reconocía derecho episcopal alguno sobre bienes conventuales, derechos de contribución o de albergue, y ejercía funciones pastorales fuera del dominio del monasterio. Cuando finalmente se negó incluso a comparecer en sínodos y hasta osó amenazar por propia cuenta con la excomunión al rey Teodorico II, fue expulsado en 610 del reino parcial borgoñón y murió en 615 en su fundación italiana de Bobbio. No obstante, Luxeuil se mantuvo como centro monástico de primer orden, con amplia irradiación hacia el norte, el este y el centro de las Galias. La dura *Regula Columbani,* en la que se advierte una ausencia casi total de disposiciones organizativas, no tardó, por cierto, después de la desaparición de este Padre del monacato, en asociarse como *Regula mixta* con la *Regla de san Benito* que procedía de Italia.

Los ritos irlandeses no se mantuvieron largo tiempo, ni tampoco pudieron imponerse en la tierra firme las federaciones conventuales de índole céltica. Pero las tendencias monásticas a

28. Fuente principal es la *Vita Columbani:* MGSS rer. Mer. VI 1-152. Una ojeada concisa fundamental: W. LEVISON, *Die Iren und die fränkische Kirche: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit,* Dusseldorf 1948, p. 247-263. Nuevas investigaciones sobre Columbano y su acción en el continente: *Mélanges colombaniens,* París 1950. Última monografía sobre Columbano: M.M. DUBOIS, *Un pionnier de la civilisation occidentale: St. Columban,* París 1950. Más bibliografía en F. PRINZ, loc. cit. Recientemente los estudios de JOHANNES DUFO, *Irische Einflüsse auf St. Gallen u. Alemannien,* FRIEDRICH PRINZ, *Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau,* K.U. JÄSCHKE, *Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemann. Raum* y FRANTIŠEK GRAUS, *Die Viten der Heiligen des südalemann. Raums u. die sogenannten Adelsheiligen,* en «Vorträge und Forschungen» 20 (1974).

la autonomía gozaron de amplio reconocimiento por parte de los reyes y de los grandes señores clérigos y laicos, que habían sido captados por el espíritu de Luxeuil. Los monasterios recibieron privilegios episcopales que les reconocían no sólo la autonomía interna bajo la regla, la libre elección de los abades y la intangibilidad de la propiedad, sino a veces incluso la libertad de toda autoridad respecto del obispo diocesano.

Estos privilegios episcopales fueron completados con frecuencia mediante diplomas regios, que otorgaban a los monasterios de impronta luxeuilense no sólo la protección, sino la propia inmunidad, con lo cual los desligaban de la inmunidad general de los bienes diocesanos y los constituían en iglesias autónomas incluso en el derecho laico. El camino así emprendido no estaba exento de peligros. Como la institución de la iglesia propia, también la institución monástica de nuevo cuño debía conducir, —en los desórdenes del tiempo merovingio tardío— a la disolución en gran escala de las organizaciones eclesiásticas. También en el reino de los francos aparecieron ahora obispos conventuales y obispos itinerantes de tipo irlandés [29]. Las fuentes de energía religiosa se convirtieron en desatados torrentes, aunque en cuanto tales conservaron su significado para la cristianización del reino de los merovingios, que con el monaquismo de Luxeuil entró en un nuevo estadio.

La propagación del cristianismo es un importante capítulo en la historia de la Iglesia nacional merovingia. Al norte y al este de las Galias había una ancha zona marginal, que partiendo de la provincia de Besançon (Maxima Sequanorum) y pasando por las provincias de Maguncia (Germania I), Colonia (Germania II) y Reims (Bélgica II), se extendía hasta la provincia de Ruán (Lugdunensis II) y fue fuertemente afectada por las transformaciones del siglo V [30]. En la parte norte de la Germania II, las ciudades de Nimega y Xanten habían venido ya muy a menos

29. H. FRANK, *Die Klosterbischöfe des Frankenreichs*, «Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums» 17 (1932).

30. Cf. además, de la bibliografía general sobre el capítulo (principalmente H. BÜTTNER, G. TESSIER, E. DE MOREAU, W. NEUSS - F.W. OEDIGER), también E. EWIG, *Das Fortleben römischer Institutionen in Gallien und Germanien*, «X Congresso internazionale di scienze storiche», Roma 1955, *Relazioni* VI, Florencia (s. a.) 594ss. Sobre la Belgica II: J. LESTOCQUOY, *L'origine des évêchés de la Belgique Seconde*, RHEF 32 (1946) 43-52.

antes del final del período romano, por lo cual no se erigieron obispados en ellas. Pero también en algunas zonas de la Bélgica II fue floja la penetración cristiana. La invasión sálica dio lugar en el siglo V al colapso de la organización eclesiástica en las regiones de Tournai, Thérouanne (Boulogne) y Arras, y a un simultáneo reforzamiento del paganismo rural en las *civitates* de Cambray, Vermand (San Quintín-Noyon), Amiens, Beauvais y Ruan. La sede episcopal de Vermand fue trasladada a Noyon, La de Tongeren a Maastricht. También en la zona de asentamiento y de influencia de los alamanes en el Rin superior y en Aare se vio afectada la Iglesia por la caída del imperio. La diócesis de Augst (Basilea) desapareció totalmente, el obispo helvético se retiró de Windisch y Avenches a Lausana y colonos germánicos reforzaron la población pagana del campo en la zona de Besançon. La diócesis de Coira (Raetia I) sufrió pérdidas en las zonas nórdicas[31]. Más al este en la Raetia II (Augsburgo) y en la Nórica ribereña (Lorch) se derrumbó totalmente la organización diocesana, aun cuando siguieron subsistiendo comunidades cristianas en Augsburgo y Salzburgo. El obispo de Augsburgo parece haber huido a Säben (Bressanone). La Nórica mediterránea fue alcanzada por la catástrofe sólo cuando se afincaron allí los carintios eslovenos a fines del siglo VI.

Entre las dos zonas de infiltración en el Rin inferior y superior, hubo una zona de mayor continuidad que abarcaba las ciudades de Colonia, Maguncia, Worms, Espira y Estrasburgo. En esta zona se puede comprobar la pervivencia de comunidades cristianas no sólo en las ciudades, sino en gran parte también en los más importantes *castra*. No se puede asegurar que los huecos en las listas de obispos supongan interrupciones temporales de la organización episcopal. En todo caso, en estas regiones los germanos entraron en fecha temprana en contacto bastante estrecho con el cristianismo, y también aquí se ofreció la mejor oportunidad para una restauración eclesiástica. De todas formas,

---

31. H. BÜTTNER, *Gesch. des Elsass*, Berlín 1939; id., *Die Entstehung der Konstanzer Diözesangrenzen*, ZSKG 48 (1954) 225-274; id., *Zur frühen Gesch. des Bistums Octodurum-Sitten und des Bistums Avenches-Lausanne*, ibid. 53 (1959) 241-266; id., *Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen*, ibid. 81-104 191-212; id., *Frühmittelalterliche Bistümer im Alpenraum zwischen Grossem St. Bernhard und Brennerpass*, HJ 84 (1964) 1-33.

Clodoveo no pudo utilizar estas posibilidades, puesto que sólo poco antes de su muerte pudo incorporar la Renania a su gran reino.

Gregorio de Tours refiere que más de 3000 francos se hicieron bautizar con Clodoveo: se trata sin duda el séquito del rey y de los grupos que se establecieron principalmente en los posteriores reinos parciales de París y de Orleáns. Ahora bien el primer gran rey merovingio emprendió también la reorganización eclesiástica en las regiones sálicas francas al norte de Reims, aunque sin notable resultado. En efecto, las cabezas de puente creadas por él en Arras y Tournai (?) fueron muy pronto reducidas[32]. Los merovingios de Soissons, a los que correspondieron estas regiones después de la muerte de Clodoveo —excepto Chilperico I (561-584)— tenían poco contacto con las Iglesias de Galia meridional, que eran las que podían ofrecer gran abundancia de clérigos. Así pues, Arras quedó unida con la diócesis de Cambray, mientras que la región de Tournai quedaba anexionada como zona de misión a la diócesis de Nyon (San Quintín).

Más éxito lograron los merovingios austrasianos de Reims, cuyos enclaves aquitanos, que habían quedado intactos, constituyeron una zona de reclutamiento del clero de la Francia austrasiana[33]. Ya Teodorico I (511-533) llevó clérigos de Auvernia a Tréveris, como también se pueden documentar aquitanos en el sector de Reims, aunque ninguna de estas dos Iglesias fueron gravemente afectadas por las convulsiones del siglo V. Hacia mediados del siglo VI se reanudan las listas de obispos de Maastricht, Colonia, Maguncia y Estrasburgo, con nombres galorromanos, cuyos titulares serían en parte aquitanos[34]. Al final del siglo VI

32. Acerca de Arras: *Vita s. Vedasti*, MGSS rer. Mer. III 399-422 (san Remigio, bajo el campo de influencia de Clodoveo). Acerca de Tournai: L. DUCHESNE, *Fastes* III (1915) 114ss. Se observa que la lista de Arras se interrumpe en el tiempo de Gaugerico, que trasladó su sede de Arras a Cambray.

33. E. EWIG, *L'Aquitaine et les pays rhénans au haut moyen âge*, «Cahiers de civilisation médiévale» 1 (1958) 37-54.

34. L. DUCHESNE, *Fastes* III 157 (Maguncia: Sidonio), 171 (Estrasburgo: Solario), 179 (Colonia: Carentino). Tongeren-Maastricht representa un caso especial en cuanto que aquí son conocidos dos o tres obispos de fines del siglo V o de comienzos del VI (Monulfo, Falco, Domiciano), pero luego se registra un hueco entre Domiciano, testimoniado por última vez en 535, y Betulfo, testimoniado por primera vez en 614 (L. DUCHESNE, *Fastes* III 189). Sobre Colonia cf. ahora también F.W. OEDIGER, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln* I, Bonn 1954 y W. NEUSS - F.W. OEDIGER, *Gesch. des Erzbistums Köln* I, Colonia 1964. De ninguno de los dos obispos mencionados se

nos encontramos con los primeros germanos en estas sedes episcopales, y a principio de siglo VII aparecen también obispos en Worms y Espira con nombres germánicos [35]. Así pues, alrededor de 550 se habría alcanzado la primera etapa de la restauración, mientras que la culminación de la empresa se situaría hacia el año 600. A la diócesis de Colonia parecen haber sido anexionadas las zonas de Xanten y de Nimega no más tarde del siglo VI, mientras que el obispado de Estrasburgo se extendía a la que había sido la *civitas* de Augst (Basilea). La misión no alcanzaba todavía la orilla derecha del Rin. El paganismo desaparecería primeramente de las ciudades [36]. En las Ardenas de Tréveris se extinguió hacia fines del siglo VI [37]. Más tarde parece haberse conservado sólo en las Ardenas de Lieja y en la Toxandria (Brabante) [38].

La primera fase de la misión interna de los francos estuvo totalmente bajo el signo de una restauración intraeclesial, que pudo partir de las comunidades existentes y estar representada principalmente por el clero, aunque no faltaban del todo monjes y sobre todo ermitaños [39]. Los ermitaños parecen haber desple-

---

atestigua origen aquitano, pero por lo menos se puede conjeturar en el caso de Sidonio de Maguncia, por razón del nombre.

35. Los nombres germánicos comienzan a fines del siglo VI en Tréveris con Magnerico, en Colonia con Ebergisel, en Maguncia con Segismundo (Sigimund), en Estrasburgo (seguramente ya algo antes) con Arbogasto. En Maastricht aparece en 614 Betulfo, en Worms y en Espira comienza de nuevo el mismo año la lista de obispos con nombre germánico. Maastricht representa un caso especial en cuanto que aquí aparecen nombres germánicos ya alrededor del año 500 (Monulfo, Falco).

Como es sabido, los nombres germánicos no permiten concluir con seguridad que el origen sea realmente germánico. Con posterioridad a los nombres mencionados reaparecen también obispos de nombre romano en las listas de Tréveris, de Colonia y de Estrasburgo. Sólo a partir de la segunda o tercera década del siglo VII encontramos en estas listas únicamente nombres germánicos. A partir de esta época se puede hablar con bastante seguridad de germanización del episcopado en las ciudades mencionadas.

36. El único testimonio de paganismo en las ciudades renanas se refiere a un *fanum* franco en Colonia (GREGORIO DE TOURS, *Vitae patrum* 6, 2 = MGSS rer. Mer. I 681, antes de 525). Las noticias sobre las iglesias en las ciudades renanas confirman la suposición de que el paganismo se había extinguido en ellas en fecha temprana.

37. GREGORIO, *Hist. fr.* VIII 15: MGSS rer. Mer. I 380ss.

38. Las biografías de los obispos Lamberto y Huberto de Maastricht-Lieja hablan todavía de la lucha contra el paganismo en las Ardenas y en Toxandria. Cf. E. DE MOREAU, loc. cit. 95ss 101ss.

39. Las iglesias de casi todos los *castra* romanos en el ámbito de la diócesis de Colonia pasaron más tarde a manos del obispo (W. NEUSS - F.W. OEDIGER, *Gesch. des Erzbistums Köln* 293ss). Lo mismo se puede decir de la diócesis de Tréveris y — *cum mica salis* — también de Maguncia. De aquí se puede concluir la existencia de una misión dirigida por el obispo y realizada por el clero episcopal. Son conocidos además los nombres de una serie de ascetas que no fundaron grandes monasterios, sino

gado su actividad sobre todo entre la población rural. La restauración eclesiástica fue promovida por los reyes no sólo en lo referente a la organización sino también sin duda en el aspecto material, aunque no se ejerció presión sobre los paganos para lograr su conversión. Sólo la santificación de los domingos y de los días festivos fue impuesta bajo penas a fines del siglo VI [40], lo cual era una señal de la concepción cultual y ritual del cristianismo. La prohibición del culto pagano, que Childeberto I dictó poco después de 550, sólo afectaba al reino parcial de París, en el que entonces casi no habría ya paganos [41].

La segunda fase de la restauración intraeclesial se inició bajo Clotario II (584/613-629) y Dagoberto I (623/629-638) y realizada ante todo y sobre todo por círculos que pertenecían al monaquismo de Luxeuil en sentido lato o que tenían cierta afinidad con éste. A este monaquismo afluyeron también fuertes contingentes aquitanos. Los principales puntos de partida se hallaban en el sector de Neustria y en la zona limítrofe alamana-borgoñona-rética.

El primer misionero de esta fase en las zonas francas de Galia septentrional [42] parece haber sido Walarico, que actuó en las diócesis de Ruan y de Amiens y dio el nombre a la abadía de St.-Valéry-sur-Somme (diócesis de Amiens). Debió recibir este encargo todavía de manos de san Columbano, es decir, antes del 610 ó, a lo sumo, en 610-612. Su sucesor Blitmundo fue en los años 615-628 el verdadero fundador de la abadía de St.-Veléry [43].

---

cellae o iglesias menores en el campo, como, por ejemplo, Wulfilaich, Goar, Fridolino, Ingoberto, Vendelino, Disibodo, Beato y Banto. Noticias un tanto concretas sólo se conservan sobre Wulfilaich, que en un principio había vivido como ermitaño y luego, tras una intervención de Magnerico de Tréveris, vino a dirigir una estación de misión y de apostolado. Algo parecido podemos imaginarnos respecto de la acción de los otros santos mencionados. Fuentes tardías consignan el origen aquitano de Goar y de Fridolino.

40. Decretos del rey francoborgoñón Guntrán y de su sobrino austrásico Childeberto II (MGCap I 11 17), así como numerosos pasajes en actas de concilios y en biografías.

41. MGCap I 21. El *praeceptum* fue dictado poco después de 550 y procede por tanto del último tiempo del reinado. Los francos de Childeberto aparecen todavía en los años 70 como un grupo compacto que desarrolla actividades políticas. En este grupo dirigente no parece haber habido ya paganos, pero sí todavía entre el pueblo bajo en las zonas limítrofes de Ruan, Amiens y Beauvais.

42. Sobre la misión en estas regiones, cf. E. DE MOREAU, entre otros. Además E. VACANDARD, *L'idolâtrie en Gaule aux 6e au 7e siècles*, RQH 65 (1899). Compilación de los testimonios de las vidas: E. EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche im 7. Jh.*, «Trierer Zschr.» 22 (1954) 99, n. 61.

43. *Vita Walarici* 11 22 35 36: MGSS rer. Mer. IV 164 168ss 174ss. Sobre el

Ricario, patrono de la badía de Céntula[44], comenzó su actividad en la diócesis de Amiens bajo Dagoberto I. Dagoberto fundó el obispado de Thérouanne (Boulogne), cuyo primer obispo fue Audomaro, perteneciente al círculo de Luxeuil, al que se remontaron también los comienzos de la abadía de Sithiu (St.-Omer-St.-Bertin)[45]. Sólo bajo Clotario II (hacia 625) comenzó la actividad del aquitano Amando, que se extendió principalmente a la diócesis de Tournai unida con Noyon, aunque Amando había sido temporalmente obispo de Tongeren-Maastricht (hacia 649).

La abadía de Elno-St.-Amand, principal punto de apoyo del «apóstol de los flamencos», fue fundada todavía bajo Dagoberto I y ricamente dotada por éste. La *Vita s. Amandi* habla entre otras cosas de un episodio de conversión de la región de Beauvais. Sin embargo, el verdadero campo de misión del santo fueron las regiones junto al Escalda y el Scarpe (St.-Amand), el *pagus* de Gante y la región de Amberes; ésta, a lo que parece, sólo en los últimos años de Amando, que murió a edad muy avanzada, en 676. Entre los más recientes compañeros y colaboradores de Amando se contaba Bavo, que actuó en Gante y dio el nombre a la conocida abadía de esta ciudad[46].

Íntimamente ligados con Dagoberto estuvieron los dos grandes obispos, Eligio de Noyon (641-690) y Audoin de Ruan (641-684), aunque sólo después de la muerte del rey ocuparon las mencionadas sedes episcopales. Audoin trabajó en estrecha colaboración con el franco Wandregisel, de la región del Mosela, fundador de la abadía de St.-Wandrille (hacia 645), mientras que sus relaciones con el aquitano Filiberto, fundador de Jumièges, fueron eventualmente tensas. Por esta época desaparecieron los últimos vestigios del paganismo de la diócesis de Ruán[47]. La

---

paganismo en el episcopado de Amiens, también *Vita Lupi ep. Senonici* 11, 12: ibid. IV 182.

44. *Vita Richarii* 2 4: ibid. VII 445ss.

45. *Vita Audomari* 1-5: ibid., V 754-756. H. VAN WERVEKE, *Het bisdom Terwaan*, Universidad de Gante, resumen de trabajos publ. por la Fac. de Letras fasc. 52, Gante-París 1924.

46. *Vita s. Amandi* 13 24: MGSS rer. Mer. V 436ss 447. *Vita s. Bavonis* 3: ibid. IV 537. E. DE MOREAU, *St-Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Lovaina 1927; A. VERHULTS, *Over de stichting en de vroegste geschiedenis van de St. Pietersen de St. Baafsabdijen te Gent*, Gante 1953.

47. *Vita Audoeni* 4: MGSS rer. Mer. V 556. *Vita Wandregisili* 16: ibid. V 26ss. E. VACANDARD, *Vie de St. Ouen, évêque de Rouen*, París 1902, p. 641-684.

actividad misionera de san Eligio se concentró en la entonces diócesis de Tournai, especialmente en la región de Kortrijk (Suebi), Brujas (pagus Flandrensis) y Gante[48]. Por el mismo tiempo, Burgundofaro de Meaux enviaría al irlandés Kilián (Chillena) al Artois[49], donde el obispo Audeberto de Cambray (645/652-667) recogió entonces las reliquias del primer obispo Vedasto y fundó la abadía de St.-Vaast de Arras[50]. En Toxandria, bautizaron a los últimos paganos Lamberto (671-675 hasta antes de 706) y Humberto de Tongeren-Maastricht (antes de 706-727)[50a].

Se reconoce un claro progreso desde la absorción de minorías paganas más o menos numerosas en las regiones de Ruan, Beauvais, Amiens y Arras a la misión en zonas de mayorías paganas (Thérouanne, la región de Tournai, Toxandria, Kortrijk, Brujas, Gante, Amberes), que quizá ya en los años 80 del siglo VII se extendió de las zonas limítrofes francofrisonas a los frisones propiamente dichos[51].

Los misioneros o directores de misiones eran en general monjes, o por lo menos estaban en conexión con el monaquismo de Luxeuil, al que también pertenecían los aquitanos Amando, Remaclo y Filiberto. Así pues, en las estaciones de misión se desarrollaron con frecuencia monasterios, que en una diócesis recién fundada, como era la de Thérouanne, alcanzaron incluso mayor importancia que la iglesia catedral. A éstas se añadieron numerosas fundaciones monásticas nuevas, de modo que con frecuencia se esfumaban los límites entre misión y monasterio. No aparece una descripción detallada de los métodos de misión hasta la *Vita s. Amandi* compuesta en 725. De ella resulta que la predicación del Evangelio en los territorios total o casi totalmente paganos no estaba exenta de peligros materiales, incluso de la vida, y por tanto exigía una absoluta entrega personal. El misionero tenía por tanto necesidad de la protección regia. Es po-

---

48. *Vita Eligii* II 2: MGSS rer. Mer. IV 695.

49. *Vita Faronis* 100: ibid. V 194.

50. A.B. Hoxie, *Translatio civitatis Atrebatensis*, «Revue Belge de phil. et d'hist.» 16 (1937) 591-598.

50*a*. Véase nota 38.

51. *Vita Wulframni ep. Senonici* 3: MGSS rer. Mer. V 663. Es muy controvertido el valor de la obra. Sin embargo, me inclino a reconocer la actividad misionera de Wulframio en Frisia o en la zona limítrofe francofrisona, donde también actuó Wilibrordo.

sible que tal salvaconducto regio sea el punto de partida de la afirmación en la *Vita s. Amandi*, de que el rey Dagoberto había dictado una orden de conversión forzada de los paganos. Fuera de esto, no se halla el menor vestigio de imposición de la conversión por la fuerza. Amando creó un primer comienzo de estaciones de misión, en cuanto que hizo rescatar esclavos y bautizarlos. Según la *Vita*, lo que desbrozó el camino a la misión habría sido una resurrección milagrosa realizada por el santo. No se ha demostrado hasta ahora que haya habido una conexión directa de la misión con transformaciones socioeconómicas, si bien la erección de ricos y grandes monasterios en el estadio final o después de terminada la conversión pudo haber fomentado la formación o la consolidación de una clase superior de propietarios y el desarrollo de centros mercantiles como Quentovic y Dorestad.

El impulso para la cristianización de la zona franca de la Galia septentrional, que había partido de Luxeuil, se hizo notar en fecha igualmente temprana, y de forma aún más directa, también en la zona limítrofe borgoñona-alamana-rética, donde se desarrolló la misión de los alamanes a partir de la restauración eclesiástica de manera totalmente análoga a la que se observa en la campiña francesa de la Galia spetentrional.

Como se ha dicho anteriormente, la organización eclesiástica se había derrumbado totalmente en la antigua *civitas* Augst (Basilea). Las diócesis de Windisch-Avenches (Helvetia) y de Coira (Raetia I) habían sido por su parte fuertemente afectadas por la invasión de los alamanes paganos en la segunda mitad del siglo V y en el VI[52]. Los alamanes habían penetrado en la zona del Aare, en el centro de la Suiza actual, poco más o menos hasta el lago de Thun y el de los Cuatro Cantones, y por el oeste hasta el lago de Zurich y el alto Rin. Algunos viejos centros cristianos — Zurich (Felix-Regula), Bregenz (Aurelia), Zurzach (Verena) — fueron invadidos, aunque se conservó en ellos el recuerdo de los

52. Acerca de las páginas que siguen se pueden consultar los trabajos de H. BÜTTNER citados en el resumen bibliográfico que precede al capítulo y también en la nota 31, de los que están tomados todos los datos concretos. En Büttner se podrá hallar también ulterior bibliografía. La discusión sobre la identidad de Galo, discípulo de Columbano, con el fundador de St. Gallen, ha vuelto a reanudarse en los últimos años. Sobre esto véase los estudios de DUFO, PRINZ y JÄSCHKE en «Vorträge und Forschungen» 20 (1974) en nota 28.

antiguos cultos. En otros *castra* o *vici* se habían mantenido comunidades cristianas: así en Constanza, Arbon, Grabs y Gams, en Solothurn y Grenchen. Un apoyo ofrecieron las ciudades episcopales de Estrasburgo. Lausana (Avenches) y Coira, cuyas fuerzas, sin embargo, no se habían desarrollado todavía en el siglo VI. También prestarían ayuda los duques alamanes, que, como miembros de la aristocracia del reino austrasioborgoñón, habían abrazado el cristianismo ya en el tardío siglo VI.

Los comienzos de la misión en el territorio dominado por los alamanes están vinculados al nombre de Columbano, al que el rey austrasiano Teodoberto II le asignó aquí un nuevo campo de acción en 610-611, después de su expulsión de Luxeuil. Columbano inició su actividad en la zona de penetración germanorromana de Tuggen, junto al lago de Zurich, y en Bregenz, junto al lago de Constanza, pero no obtuvo grandes resultados, ya que después de la derrota y muerte de Teodoberto II el año 612, debió retirarse a Italia. Más duradera fue la *cella*, fundada por su discípulo Galo († después de 629), cuya elevación ulterior al rango de gran abadía no era, por cierto, previsible en el siglo VII. Todavía durante mucho tiempo siguió siendo St. Gallen una más entre las estaciones cristianas.

En tiempos de san Galo residía ya un obispo en Constanza. Los cristianos de Constanza, Arbon y Grabs estaban orientados hacia Coira, en cuya zona de influencia había sido erigido también St. Gallen. Los comienzos de la diócesis de Constanza, a la que fue atribuida en lo sucesivo la tierra invadida por los alamanes al sur del Rin, están envueltos en la oscuridad. Para su separación de la diócesis de Coira fue de gran importancia la pertenencia temporal del territorio del sur del Rin al reino parcial francoborgoñón (595-609/610, 612ss). La primera provisión del obispado y su delimitación con respecto a Coira se remonta a Dagoberto I (629-638), a quien se llegó a considerar más tarde en Constanza fundador del obispado. Del influjo borgoñón daba testimonio la fiesta del Patrocinio de san Benigno, de la Iglesia de Pfäffikon, que juntamente con las nuevas fundaciones de las iglesas de san Martín en Olten y Windisch pertenecía seguramente al primer período de desarrollo.

La diócesis abarcaba la Argovia y la Turgovia, o sea, zonas

que anteriormente habían pertenecido a Helvecia y Recia. Sin embargo, no tardó en extenderse a la tierra de los alamanes al norte del Rin, de modo que vino a ser sencillamente «la diócesis de los alamanes», con un territorio muy extenso incluso para los usos de la edad media. Esto no pudo suceder sin apoyo duradero de los duques de los alamanes, aunque en el estado actual de la investigación no se pueda precisar más sobre el transcurso y los exponentes de la misión. A lo sumo, aparece un simple nombre, como el de san Trudperto en Brisgovia [53]. La provincia de misión alamana al norte del Rin se caracteriza arqueológicamente por la aparición de las cruces «longobardas» de oro batido, que son indicio de influjos venidos de Italia, pero que hasta ahora no han podido ser interpretadas desde una perspectiva histórica satisfactoria [54]. Se puede pensar en penetraciones longobardas a través de Coira. Una donación ducal a la *cella* de Galo en la zona de Cannstatt en el año 708 podría caer todavía dentro del gran contexto de la misión, que entonces llegaba seguramente a su fin. En la conversión de los alamanes no parecen haber desempeñado gran papel la abadía de Reichenau, fundada en 724, ni el círculo de san Pirminio, aunque sí participaron en la consolidación y profundizamiento del cristianismo [55]. Las posesiones de la abadía de Reichenau y del monasterio de St. Gallen, cuyo ascenso comenzó bajo el abad Otmar (719/720 - 759/760), marcan más tarde los límites septentrionales de la diócesis de Constanza.

---

53. Añádase: TH. MAYER, *Beiträge zur Gesch. von St. Trudpert,* Friburgo 1937; H. BÜTTNER, *Franken und Alemannen in Breisgau und Ortenau,* ZGObrh NF 52 (1938) 323-359; id., *Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Raetien während des 8. Jh.,* ZSKG 43 (1949) 1-16.

54. Sobre las cruces de oro batido, cf. últimamente J. WERNER, *Fernhandel und Naturalwirtschaft im östlichen Merowingerreich nach archäologischen und numismatischen Zeugnissen,* «Settimane di studio ..»: VIII. *Moneta e scambi nell' alto medioevo,* Espoleto 1961, p. 577: «Por su gran cantidad parecen ser imitaciones indígenas, que sobre la base de las comunicaciones por los Alpes indican la extensión al sur de Alemania de una usanza funeraria longobarda.» O. v. HESSEN, *Die Goldblattkreuze aus der Zone nördlich der Alpen,* en *Problemi della civiltà e dell'economia langobarda* (Escritos en memoria de G.P. Bognetti), Milán 1964, p. 199-226.

55. Sobre san Pirminio cf. últimamente H. LÖWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit,* «Settimane di studio...»: XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo,* Espoleto 1967, p. 217-261, A.E. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (tesis), Münster 1969; id., *Pirmin und Bonifatius. Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel,* «Vorträge und Forschungen» 20 (1974) 251-304.

Por el tiempo en que fue fundada la diócesis de Constanza en el ámbito renano meridional, aparece también por primera vez un obispo en Augst (Basilea): Ragnacario, antes monje de Luxeuil y discípulo del sucesor de Columbano, Eustasio (610-629). Podría haber participado en la fundación de la filial de Luxeuil de Moutier-Grandval en el Jura, que el abad Waldeberto (629-670) sometió al monje luxeuiliano Germán de Tréveris, juntamente con las *cellae* quizá ya algo más antiguas de St.-Ursanne y Vermes. La nueva fundación de la diócesis de Basilea no tuvo por cierto larga vida, puesto que, en conexión con la expansión hacia el sur de los duques alsacianos, fue incorporada al obispado de Estrasburgo. De Estrasburgo parecen haber partido en fecha temprana influjos hacia el alto Rin. Estrasburgo y Coira aparecen como estaciones en la vida de Fridolino, que a fines del siglo VI o en el siglo VII llegó del Poitou al Rin y fundó la *cella* de Säckingen. En Turgovia da testimonio del influjo de Estrasburgo la fiesta del patrocinio de Arbogasto en Oberwinterthur. La diócesis alsaciana parece haber adquirido todavía en el siglo VII posesiones en Solothurn y en el lago de Thun. Existen, pues, indicios de que Estrasburgo participó, juntamente con Lausana, Coira y Luxeuil en la reorganización y misión eclesiástica en la zona marginal borgoñona-alamana-reciana.

También los nuevos comienzos del obispado de Augsburgo se remontan al siglo VII [56]. La reorganización parece haber comenzado en St. Afra, donde se había conservado una comunidad cristiana. En la abadía, que celebraba la memoria de Dagoberto I, se han descubierto recientemente suntuosos sepulcros de hacia el año 700 o anteriores, entre ellos quizá también tumbas de obispos más antiguos. Se ignoran los nombres de los exponentes de la

56. Sobre Baviera en general: R. BAUERREISS (cf. resumen bibliográfico). Sobre Augsburgo, Kempten y Füssen: F. ZOEPFL, *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter*, Augsburgo 1956; E. KLEBEL, *Zur Gesch. der christlichen Mission im schwäbischen Stammesgebiet* «Zschr. für württ. Landesgesch.» 17 (1958) 145-218; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 334-336 359-364 406 434; H. BÜTTNER, *Konstanzer Diözesangrenzen* 265-268; id., *Frühmittelalterliche Bistümer* 7 9 26; W. HÜBENER, *Zum römischen und frühmittelalterlichen Augsburg*, «Jb. des RG Zentralmuseums Mainz» 5 (1958) 154-238; J. WERNER, *Studien zu Abodiacum-Epfach*, «Münchener Beiträge zur Vor- und Frühgesch.» 7 (1964; aquí principalmente K. SCHMID, *Bischof Wikterp in Epfach. Eine Studie über Bischof und Bischofssitz im 8. Jh.*); K. REINDEL, *Die Bistumsorganisation im Alpen-Donau-Raum in der Spätantike und im Frühmittelalter*, MIÖG 72 (1964) 277-310.

misión junto al Lech. Influjos venidos de Italia pudieron hacerse notar ya en el tardío siglo VI. Que más tarde y por parte franca hubiera actuado también Amando en Augsburgo, es una conjetura no muy fundada. Sólo en el siglo VIII se hace algo de luz. Como centros eclesiásticos aparecen, junto a Augsburgo, Neuburg en el Staffelsee, Epfach junto al Lech y las estaciones de Füssen y Kempten en el Allgäu, fundadas con la ayuda de los monjes de St. Gallen, Magno y Teodoro. Si Magno hubiese misionado realmente en el Allgäu, se habría conservado aquí el paganismo durante un período extraordinariamente largo, hasta los años 40 del siglo VIII. Más bien hay que pensar en la estructuración organizativa de la diócesis, tanto más cuanto que precisamente en aquel tiempo los reyes-mayordomos habían marcado sólidamente las fronteras del Iller entre Augsburgo y Constanza.

En la transición del siglo VII al VIII parece haber pertenecido Augsburgo a la zona de soberanía de los duques de Baviera, que abarcaba la antigua provincia de la Recia II y parte de la Nórica. Como en la capital de Recia, Augsburgo, probablemente también en el gran campamento legionario de Ratisbona se conservó un núcleo de población cristiano romano, que se reunía en torno a la basílica de san Jorge allí existente[57]. La continuidad del culto de san Florián sugiere una situación semejante en Lorch, y también en Passau pudo haber persistido una comunidad cristiana romana[58]. Grupos mayores de romanos libres y acomodados vivían, como se puede demostrar, alrededor de Salzburgo-Reichenhall, cuyo centro eclesial parece haber sido San Pedro de Salzburgo.

---

57. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 319 332 337 380 nota 171: J. SYDOW, *Untersuchungen über die frühen Kirchenbauten in Regensburg*, RivAC 31 (1955) 75-96; E. KLEBEL, *Regensburg*, «Vorträge und Forschungen», dirigido por TH. MAYER, IV, Lindau-Constanza 1958, p. 87-104; M. PIENDL, *Probleme der frühen Baugeschichte von St. Emmeram in Regensburg*, ZBLG 28 (1965) 32-46; H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer 9 und 14*.

58. R. NOLL, *Frühes Christentum in Oesterreich von den Anfängen bis um 600*, Viena 1954. Sobre Lorch y san Florián: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 330ss y 435. «Settimane di studio. .»: XIV. *La conversione al cristianesimo*, Espoleto 1967, p. 539-540 (MOR sobre el culto de san Florián en la Austria longobarda: Friul, Vicenza, Treviso, Verona); F. LOTTER, *Lauriacum-Lorch zwischen Antike und Mittelalter*, «Mitt. des oberösterreichischen Landesarchivs»» 11 (1974) 31-49. Sobre Linz: H. KOLLER, *Der Donauraum zwischen Linz und Wien. Kulturkontinuität und Kulturverlust des Romanentums nördlich der Alpen*, «Hist. Jb. der Stadt Linz» (1960) 1-53. Acerca de Passau: M. HEUWIESER, *Gesch. des Bistums Passau*, I, Passau 1939. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 325 329ss 413; id. *Salzburg zwischen Antike und MA*, «Frühma. St.» 5 (1974).

Aquí se puede comprobar incluso en el campo, en Bischofshofen, la continuidad de un culto cristiano temprano (san Maximiliano)[59]. En el Tirol septentrional se hallaron los inmigrantes bayuvaros con la estirpe de los breones, en la que apenas si habían llegado a imponerse influjos cristianos.

Los cristianos recio-nóricos del ducado bávaro estaban ligados por tradición con Aquilea y esta vinculación siguió influyendo hasta principios del siglo VII[60]. Sin embargo, la irradiación aquileana

---

59. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 338 395-404 423ss.

60. La reciente investigación sobre las relaciones cristianas de Baviera con el sur y sudeste parte de E. KLEBEL, *Zur Gesch. des Christentums in Bayern vor Bonifatius: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Fulda 1954, p. 288-411; el mismo Klebel, en su artículo citado en la nota 56, ofreció nuevos datos complementarios tocante a Augsburgo. Klebel investigó las relaciones basándose en las advocaciones de patrocinio, en la arqueología, la liturgia y la lengua eclesiástica. A su parecer, las advocaciones de patrocinio ofrecen poco material, mientras que los edificios cristianos primitivos, así como la liturgia y la lengua de la Iglesia manifiestan claras relaciones con Oriente. Klebel pensaba aquí en influjos godoarrianos y —como I. ZIBERMAYR, *Noricum, Bayern und Oesterreich* (1956) en antiguas conexiones con Sirmio. Klebel no concede mucha importancia al influjo procedente de los Alpes romanos, que estaban ligados a la provincia de Aquilea y, como éste, profesaban el cisma de los Tres Capítulos. La investigación más reciente, que Prinz resume en diversos pasajes de su libro, pone en cambio mucho énfasis en las relaciones con Italia, especialmente con Aquilea.

Prinz admite una continuidad románica más o menos marcada no sólo en la región de Salzburgo, sino también en Ratisbona y en Passau. Cree descubrir cierto contraste entre estos grupos cristianorrománicos de la observancia de Aquilea y los clérigos y monjes merovingios, que llegaron al país junto con la dominación franca (F. PRINZ, loc. cit., 354 383 nota 181). La conversión de los bávaros que habían inmigrado a Recia y a la Nórica fue en lo esencial obra de los misioneros merovingios. Según él, la integración eclesiástica de los dos grupos de población no habría llegado a su estadio definitivo «sino con la organización eclesiástica de Bonifacio».

De aquí resulta el siguiente cuadro: Entre los bayuvaros pudo haber efectivos influjos arrianos, pero no son muy tangibles (F. PRINZ, loc. cit. 337 nota 48, 358 nota 100). No se ha puesto en claro la peculiaridad de la lengua eclesiástica en el sur de Alemania (F. PRINZ, loc. cit. 345ss).

Los influjos de Milán dejaron vestigios en Augsburgo tanto en la liturgia como quizá también en el culto de san Ambrosio (F. PRINZ, loc. cit. 334; E. KLEBEL, *Mission im schwäbischen Stammesgebiet* 211). En la diócesis de Augsburgo se encuentran advocaciones patronales italianas: Valentín de Mais (cerca de Merano), Zenón de Verona, Justina de Padua, Cristina (E. KLEBEL, loc. cit.).

La temprana arquitectura cristiana de la Nórica estaba en relaciones muy estrechas con Aquilea (R. NOLL, *Frühes Christentum* 127ss). También en lo sucesivo se conservó la conexión de la arquitectura eclesiástica de Baviera con la de la Italia ya longobarda (F. PRINZ, loc. cit. 444). En Salzburgo se conservaron elementos de la liturgia aquileana (F. PRINZ, loc. cit. 326 398 401); en las cortes episcopales de Salzburgo tenía seguramente Maximiliano de Celeya un antiguo lugar de culto (E. KLEBEL, *Christentum in Bayern* 395). Había iglesias consagradas a san Zenón de Verona en las diócesis de Salzburgo (E. KLEBEL, loc. cit.), de Ratisbona (capilla: E. KLEBEL, loc. cit.) y de Freising (E. KLEBEL, loc. cit.; F. PRINZ 340 344). San Vigilio de Trento fue venerado en la diócesis de Freising y en Ratisbona (E. KLEBEL, loc. cit.). Casiano de Imola era patrono de una iglesia de Ratisbona (E. KLEBEL, loc. cit.; F. PRINZ, loc. cit. 338; J

quedó paralizada de resultas del aislamiento político y eclesiástico de la antigua metrópoli del nordeste de Italia en el siglo VII. Con ello, las aisladas comunidades cristianas romanas de Baviera perdieron el respaldo de los grandes centros eclesiásticos del *hinterland* cristiano que habían permanecido intactos. De los obispados de la provincia de Aquilea, sólo el obispado de Säben (Bresanone), región de paso y comunicación en el valle de Eisack, perteneció al dominio de los duques de Baviera. Si bien Säben probablemente actuó como transmisor de la tradición de Augsburgo, cristiana de abolengo, no pudo partir de ella ninguna iniciativa con vistas a la reorganización y misión eclesiástica de las demás regiones ocupadas por los bayuvaros. Las energías de la pequeña diócesis fueron absorbidas por la misión en el territorio de Breonen (Tirol septentrional) invadido por los bayuvaros, aunque se dejaron sentir irradiaciones en las regiones prealpinas hasta Augsburgo [61].

SYDOW, *Fragen um die Cassianskirche in Regensburg*, «Der Schlern» 29 [1955] 452-457).

El patrocinio de san Jorge pudo estar presente en Ratisbona (abadía de san Emerano) y quizá también en otras partes desde la antigüedad tardía y su tradición puede atribuirse tanto a Italia como mostrar rasgos orientales (F. PRINZ, loc. cit. 337ss 355; E. KLEBEL, *Mision in Bayern* 399). En la liturgia de Passau se pueden señalar influjos orientales (¿venidos de Sirmio?) (E. KLEBEL, *Mission in Bayern* 403ss). Se hallan adornos bizantinos en algunas sepulturas de nobles bávaros (F. PRINZ, loc. cit. 355). Cruces de oro batido se han descubierto en el Inn inferior y en el Salzach medio (J. WERNER, loc. cit. 54; H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer* 21).

No todos los testimonios aducidos tienen la misma fuerza y, a lo que parece, ni siquiera están siempre determinados con exactitud cronológica. La mayor parte de las advocaciones de patronos italianos —especialmente la de san Casiano y la de san Zenón, relativamente la más propagada— no parecen haber sido adoptadas antes del siglo VIII. Aquí destaca seguramente el estrato longobardo con más claridad que el cristiano antiguo del romanismo tardío, aunque este último es más perceptible en la arqueología y quizás en la liturgia. El hecho de que el santo nórico Florián aparezca como patrón de iglesias en la Austria longobarda (cf. nota 58) con mucha mayor frecuencia en la alta Baviera, y que el de santa Afra «hallara ya acogida en las primitivas formas del *Martyrologium Hieronymianum* de la alta Italia» (F. PRINZ, loc. cit. 345 nota 75), mientras que en Suabia sólo raras veces fuera patrona de iglesias, son paradojas que todavía están por explicar. De aquí no se puede concluir sin más una decadencia de la tradición cristiana romana tardía en Recia y en la Nórica, dado que la continuidad del santuario de santa Afra está atestiguada en el siglo VI por Venancio Fortunato, y la peregrinación del monje de Luxeuil Agrestio no permite la menor duda sobre la existencia, todavía a principios del siglo VII, de relaciones entre Baviera y Aquilea (H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer* 22). También tiene aquí su puesto el obispo Marciano, muerto en 608 y sepultado en Grado, que 40 años *peregrinatus est pro causa fidei*. Según BÜTTNER (*Frühmittelalterliche Bistümer* 21) su actividad se extendió «principalmente (a) la región de los Alpes en la zona de la vía del Brénero y a la región prealpina septentrional».

61. Säben, como residencia de tránsito del obispo de Augsburgo: R. HEUBERGER,

Las fuerzas que dieron el impulso decisivo a la misión de Baviera no vinieron del sur, sino del oeste. Ya en la época de la fundación del ducado bávaro por Teodeberto I (533-548) se establecieron algunos obispos galorromanos *(Galliarum episcopi)*, que trataron de ejercer su influjo también en la Nórica mediterránea (Carintia)[62]. Su actividad no tuvo efectos duraderos. Sin embargo, los bayuvaros, todavía paganos en su mayoría, tenían dirigentes cristianos. En efecto, los duques agilolfingos, que aparecieron en la segunda mitad del siglo VI, profesaban la fe católica. Si, como se admite en la actualidad, su zona de origen se sitúa en Borgoña[63], es posible que participaran directamente en la iniciativa de misión que partía de Eustasio de Luxeuil (610-629). De hecho parece ser que Tassilo I (592 hasta después de 610) apoyó a Eustasio y a su compañero Agilo en la fundación de una estación de misión en las cercanías de Ratisbona, de la cual nació la abadía de Weltenburg[64]. De Luxeuil salió también el monje Agrestio para misionar en Baviera, de donde se trasladó a Aquilea para más tarde adherirse a los cismáticos de los Tres Capítulos[64a].

También Amando debió de atravesar Baviera en su viaje hacia los eslavos; sin embargo, no se refiere nada de una misión del apóstol de los flamencos entre los bayuvaros. En cambio, la cristianización del pueblo debió de estar ya en plena marcha cuando Emerano (Haimchramm) llegó hacia 665 (ó 685-690) a Ratisbona, donde halló la muerte en un conflicto, difícil de esclarecer, con la familia del duque. Desgraciadamente no se conocen las etapas del camino de Emerano desde Poitiers a Ratisbona. En vista de las tempranas relaciones del monaquismo columbano con Bourges y Poitiers, es obvio conjeturar que también Emerano procedía del círculo de Luxeuil. Pudo haber seguido el camino de su com-

---

Raetien im Altertum und im Frühmittelalter, 1932, p. 172; H. BÜTTNER, *Frühmittelalterliche Bistümer* 18-20 (bávaros desde aproximadamente el año 600) 23 28. E. KLEBEL *(Mission im schwäbischen Stammesgebiet* 186ss) ha llamado la atención sobre las antiguas posesiones de los obispos de Ratisbona, Freising y sobre todo Augsburgo en el ámbito del obispado de Säben. Que ello incluya referencias a situaciones misioneras es problema todavía no resuelto.

62. MGEp I 1 p. 20; F. PRINZ, loc. cit. 352ss.

63. E. ZÖLLNER, *Die Herkunft der Agilulfinger*, MIÖG 59 (1951) 245ss.

64. F. PRINZ, loc. cit. 356-358. Prinz data la misión bávara de Eustasio hacia el año 610, siguiendo a Barrault; BÜTTNER, en cambio, hacia 626-627 *(Frühmittelalterliche Bistümer* 22).

64*a*. Véase nota 60.

patriota (sin duda algo mayor que él) Fridolino de Säckingen, hacia el Rin, en el cual Estrasburgo pudo servir de etapa intermedia[65]. El obispo-monje Erhard (¿de Narbona?) estaba, según sus biógrafos, en relación con la casa ducal de Alsacia[66]. Acerca de Emerano no se va más allá de la conjetura. Sin embargo, la corte ducal de Ratisbona resalta como un importante punto de arranque de la misión de Baviera tanto a Eustasio como a Emerano y Erhard. También el obispo Ruperto (Hrodbert), que en 695 abandonó su diócesis de Worms, sin duda por motivos políticos, fue primeramente, a lo que parece, a Ratisbona; allí el duque Teodoro le asignó la tierra de Salzburgo como campo de actividad, con la mira puesta en la misión de los eslavos carintios[67].

El último en la serie de los «apóstoles de Baviera» fue san Corbiniano, que procedía de Melun (prov. de Sens) y poco después de 716 ejerció su actividad en Freising[68]. El ducado bávaro había sido entre tanto dividido, y así Corbiniano no pasó, en su viaje, por Ratisbona; tal vez fue presentado por Roma al duque del ducado parcial de Freising. El difunto duque Teodo había entrado en contacto con Roma en 716 con vistas a la erección de una provincia eclesiástica bávara. Esta iniciativa indica que, al menos de cara al exterior, había ya concluido la misión bávara. Desde Emerano, Ruperto y Corbiniano, hubo en las cortes ducales de Ratisbona, Salzburgo y Freising, a las que se añadió Passau, «obispos-monjes con sede fija» (Schieffer)[69]. Sin embargo, la posi-

---

65. *Vita Haimhrammi*, MGSS rer. Mer. IV 452-526; F. PRINZ, loc. cit. 380ss, se pronuncia, con Löwe, contra Klebel y Zibermayr, a favor del viejo cómputo de Krusch, hacia 660-670. Sobre las viejas estaciones intermedias de Emerano, sólo se pueden, naturalmente, hacer conjeturas. A la vez habría que notar que según la tradición, entre los misioneros merovingios que procedían del Poitou se cuentan, aparte de Emerano, también Fridolino de Säckingen y Amando. Es conocido el papel del obispo Dido de Poitiers como principal aliado de los Pipínidas en el «golpe de Estado» de Grimoaldo en 656. Sin embargo, Prinz subraya con razón que en las fuentes no se halla el menor vestigio de un apoyo de los francos a Emerano.

66. *Vita Erhardi*, MGSS rer. Mer. VI 1-21; F. PRINZ, loc. cit. 385-387. De las tres indicaciones sobre la procedencia de la *Vita*, la que con mayores probabiildades cuenta es la que alude a la Narbonensis (Septimania). Estaciones intermedias pudieron ser Moyenmoutier y algunos monasterios alsacianos. Época de su actividad: probablemente el primer tercio del siglo VIII.

67. *Gesta Hrodberti*, MGSS rer. Mer. VI 157-162; F. PRINZ, loc. cit. 394-403. HERWIG WOLFRAM, *Der heilige Rupert und die antikarolingische Adelsopposition*, MSÖG 80 (1972) 4-34; H. BAUMANN, *Zur Textgeschichte der Vita Ruperti*, en homenaje a H. Heimpel 3 (1972) 166-196.

68. *Vita Corbiniani*, MGSS rer. Mer. VI 497-635; F. PRINZ, loc. cit. 388-394; H. LÖWE, *Corbinians Romreisen*, ZBLG 16 (1951-52) 409-420.

ción de estos tres hombres de la Iglesia viene caracterizada por el hecho de que ninguno de los que más adelante serían monasterios catedralicios había sido fundado por ellos: ninguno de los tres patronos de Baviera intervienieron en el comienzo de la historia de la conversión del país.

En general, el cuadro de la misión entre los bávaros es algo más claro que el de los alamanes. El rey Teodeberto I se cuidó de que el pueblo tuviera dirigentes cristianos y envió obispos galorromanos que quizá pusieron empeño en la reorganización de las comunidades cristianas romanas allí existentes. Pero de éstas no partió ninguna irradiación misional, ya que el apoyo que podrían haber recibido del intacto *hinterland* cristiano de Aquilea se veía impedido por las fronteras políticas y finalmente desapareció del todo. La iniciativa de la misión de Baviera vino de Luxeuil, y tal vez desempeñaron algún papel las relaciones de parentesco del monje Agilo con la casa ducal de los agilolfingos. También es posible que algunos misioneros posteriores hubiesen podido tener alguna conexión con el monaquismo de Luxeuil pero sólo en un sentido lato.

Puntos de arranque para la misión de los bayuvaros ofrecieron tanto las comunidades romanas sobrevivientes como las cortes de los agilolfingos. En el siglo VII no se trata ya en modo alguno de colaboración de los merovingios[70]. Sólo a partir de Carlos Martell volvió a hacerse sentir el influjo de la autoridad central franca. La conversión de los bávaros al cristianismo se presenta, por tanto, al igual que la de los alamanes, como un proceso que, si bien sostenido por elementos francos o irofrancos, se desarrolló sin embargo en el seno mismo de estas tribus, sin presión externa reconocible.

Al tiempo que se asentaba el cristianismo entre los alamanes y los bávaros, pasaba también desde las ciudades episcopales renanas a las tierras vecinas de la orilla derecha del Rin. Dagoberto I sometió la primera Iglesia de Utrecht al obispado de

---

69. TH. SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Friburgo 1954, p. 139. Cf. sobre esto las consideraciones de F. PRINZ, loc. cit. 381-382 386 (Ratisbona) 390ss 393ss (Freising) 399 401 407 (Salzburgo) 412 (Passau) sobre los monasterios-catedrales en las sedes episcopales bávaras de la época tardía.

70. De todas formas, podría tal vez incluirse a Dagoberto I; aunque todo se reduce a conjeturas.

Colonia; según una fuente tardía, también Soest habría sido incorporada entonces al obispado de Colonia[71].

Si la orientación de los sepulcros del siglo VII en Westfalia al sur del Lippe se puede interpretar cristianamente, la misión se habría extendido ya entonces a toda la parte izquierda del Rin de la futura diócesis de Colonia[72]. Ahora bien, esta interpretación es controvertida. Las primeras iglesias de Utrecht y de Soest podrían haber servido a una guarnición franca en un medio todavía en gran parte pagano. El avance de los frisones y de los sajones acabó con estas estaciones avanzadas: en el siglo VIII había que comenzar de nuevo.

Las zonas todavía francas de las regiones que se extienden ante Colonia, Coblenza y Bonn, en la orilla derecha del Rin, debieron permanecer cristianas hasta comienzos del siglo VIII, puesto que en la época carolingia no eran ya tierra de misión. No existen testimonios escritos directos; en cuanto a restos arqueológicos, hasta ahora sólo los hay de las localidades renanas de Niederdollendorf y Leutesdorf[73].

Algo más claramente se perfila el proceso de la misión en el sector de Maguncia, Worms y Espira. También aquí los primeros testimonios proceden de localidades renanas. En Kastel y Wiesbaden persistió el cristianismo de época romana; una lápida funeraria cristiana de Goddelau en el Ried (al sur de Trebur) data del siglo V o de principios del siglo VI. Otras lápidas funerarias del siglo VII-VIII muestran un avance junto al Meno inferior, hasta el Niddagau. Una inscripción de 711-717 de Nilkheim junto a Aschaffenburg confirma que la diócesis de Maguncia había alcanzado entonces los límites del macizo de Spessart. Algunas deducciones

---

71. F.W. OEDIGER, *Regesten*, n. 32 35. Además, H. BÜTTNER, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 457,

72. S. GOLLUB, *Zur Frage ältester christlicher Bestattungen in Westfalen*, «Westfäl. Forschungen» 11 (1958) 10-16.

73. J. DIETRICH, *Die frühe kirchliche und politische Erschliessung des unteren Lahngebiets im Spiegel der konradinischen Besitzgeschichte*, AMrhKG 5 (1953) 157-194; E. EWIG, *Das Bistum Köln im Frühmittelalter:* AHVNrh 155-156 (1954) 205-243; H. BÜTTNER, *Siegerland und Westerwald im frühen Mittelalter*, «Hess. Jb. für Landesgesch.» 5 (1955) 27; id., *Die politische Erfassung des Lahn- und Dillgebiets im Früh- und Hochmittelalter*, ibid. 8 (1958) 1-21. Las lápidas sepulcrales mencionadas pertenecen al siglo VII. La misión en las zonas situadas más el este debe situarse a comienzos del siglo VIII, la organización eclesiástica, a finales del siglo VIII y en el IX. El centro misionero de Dietkirchen junto al Lahn (Tréveris) habría sido fundado hacia 700.

permiten concluir que también la comarca de Wetterau fue ya entonces cristianizada desde Maguncia. Puestos avanzados, aunque, a diferencia de Utrecht y Soest, firmemente en manos francas, eran Büraburg (junto a Fritzlar), Amöneburg, Glauberg (junto a Büdingen) y el Kesterburg (Christenberg junto a Wetter). La iglesia de San Martín en Christenberg y la iglesia de Santa Brígida de Büraburg fueron levantadas seguramente en el primero o segundo decenio del siglo VIII[74].

Desde Worms la misión se abrió paso en el siglo VII en el territorio del Néckar inferior desde Ladenburg hasta Wimpfen, y a fines del siglo había alcanzado la región de Wingarteiba con el Bauland. A principios del siglo VIII fue erigida en el Odenwald oriental la abadía de Amorbach. Desde Espira fueron misionados a fines del siglo VII y comienzos del VIII el Kraichgau y el Neckarland medio, tarea en la que desempeñó un papel especial la abadía de Weissenburg, fundada hacia 660[75]. Se supone que por el mismo tiempo la irradiación de Estrasburgo se extendió hacia la Ortenau y Brisgovia. Los primeros monasterios en la zona de Ortenau surgieron bajo el influjo de san Pirminio, sólo después de la conquista franca de la Alamania en la década de 740-750[76].

---

74. H. BÜTTNER, *Frühes Christentum im Wetterau und Niddagau*, «Jb. für das Bistum Mainz» 1948, 138-150; id., *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein*, AMrhKG 3 (1951) 16 18 39 (Kastel, Wiesbaden, Goddelau) 40 (Gimbach, Hochheim, Nilkheim) 38ss (Büraburg, Amöneburg, Glauburg bei Büdingen) 52 (Wetterau, Niddagau, Untermain); id., *Die Mainlande um Aschaffenburg im frühen Mittelalter*, «Aschaffenburger Jb.» 4 (1957) 109-128; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 457ss. Sobre Kesterburg y las demás fortalezas de Hesse, cf. también W. SCHLESINGER, *Die Franken im Gebiet östlich des mittleren Rheins*, «Hess. Jb. für Landesgesch.» 15 (1965) 18ss; además K. WEIDEMANN, R. GENSEN y N. WAND en *Althessen im Frankenreich* (Nationes II), dirigido por W. SCHLESINGER (1975). Büttner data la evangelización de Wetterau, Niddagau y Untermain en la última parte del siglo VII y comienzos del VIII. La primera red eclesial, todavía de anchas mallas, de Wetterau surgió en la primera mitad del siglo VIII, en conexión con los distritos fiscales francos. Influjo irlandés más tardío alrededor de Giessen: M. GOCKEL y M. WERNER, *Die Urkunde des Beatus von Honau von 778:* W. KÜTHER, *Die Wüstung Hausen* (1971) 136-166. Cf. además los artículos de SCHLESINGER, WAND y SCHWIND en *Althessen im Frankenreich*, loc. cit.

75. H. BÜTTNER, *Amorbach und die Pirminlegende*, AMrhKG 5 (1953) 102-107; id,. *Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main im 7. und frühen 8. Jh.: St. Bonifatius*, Fulda 1954, p. 363-387; id., *Fränkische Herrschaft und frühes Christentum im mittleren Neckargebiet*, «Veröffentlichung des Hist. Vereins Heilbronn» 22 (1957) 7-15; id., *Die Mainlande um Aschaffenburg* 111-112; id., *Das Bistum Worms und der Neckarraum während des Früh- und Hochmittelalters*, AMrhKG 10 (1958) 9-38; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 458. Büttner recalca que la más temprana organización eclesiástica se adaptó en gran manera a los Fisci francos también junto al Rin, Neckar y Meno.

76. En cualquier caso, los comienzos de Gengenbach deben de remontarse hasta

De Worms partían viejas calzadas hacia Wurzburgo, que en el siglo VII y a comienzos del VIII era la sede de la dinastía ducal de los «Heden» en las tierras del Meno. Aquí se hicieron notar influjos cristianos después del segundo tercio del siglo VII. El irlandés Kilian, que es considerado como el apóstol del país, y sus compañeros Colman y Totnan, perdieron la vida hacia 689 en un conflicto con el entonces ya cristiano duque Gozberto. El hijo de Gozberto, el duque Heden II, que hacia el año 700 extendió su dominación también a Turingia, habría fundado, según una tradición tardía, la iglesia de María en el Marienberg. Heden II tenía realmente empeño en la estructuración eclesiástica en sus tierras. Trató de ganar a este objeto al anglosajón Wilibrordo, al que en 704 transfirió posesiones en Arnstadt, Mühlberg junto a Gotha y Grossmonra en Turingia, y en 716 su herencia de Hammelburg en la cuenca del Saale, para la fundación de un monasterio. Al parecer en los años 715-719, es decir, por la época en que el rey de los frisones, Radbord, prohibió a Wilibrordo misionar en el campo frisio, marcharon hacia Turingia algunos auxiliares anglosajones destacados por el propio Wilibrordo. Sin embargo, el monasterio de Hammelburg no llegó a ser una realidad, y parte de los bienes que se habían otorgado allí al misionero anglosajón, pasaron a la abadía de Echternach. En la marca de Hammelburg y en Schweinfurt tenía también posesiones la abadía de Weissenburg, de las que el primer testimonio aparece en la fundación del Urbar de Weissenburg después de mediados el siglo IX. Resulta dudoso, según las recientes investigaciones, que estos bienes fueran concedidos ya por Heden II a la abadía franca meridional, lo que permitiría deducir una actividad misionera en Weissenburg. La tradición de la fundación del monasterio de San Pedro en Erfurt por Weissenburg ha de rechazarse por basarse en una falsificación [77].

---

el 727 poco más o menos: H. JAENICHEN, *Warin, Ruthard und Scrot*, «Zschr. für württemberg. Landesgesch.» 14 (1955) 327-384. En la época del fuerte ducado alemán no creemos que se hicieran notar especialmente influjos de Alsacia.

77. H. BÜTTNER, *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein* 43-49 (allí también influjos de Reims); id., *Christentum und Kirche zwischen Neckar und Main* 373-375; id., *Die Mainlande um Aschaffenburg* 111ss; id. *Fränkische Herrschaft* 9ss; id., *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches* 458ss; F. PRINZ, loc. cit. 234-236 238-241; J. DIENEMANN, *Der Kult des hl. Kilian im 8. und 9. Jh.*, Wurzburgo 1955. PATZE-SCHLESINGER, *Gesch. Thüringens* I 338-344; M. WERNER, *Die Gründungstradition der Erfurter Petersklosters*, «Voträge und Forschungen» 12 (1973).

En cambio, parece ser que existieron relaciones entre Heden II y Maguncia. La tradición legendaria de que Biliquilda, fundadora del monasterio femenino de Altmünster en Maguncia, que surgió hacia 700 o poco antes de esta fecha, tenía relaciones de parentesco con la casa ducal de Wurzburgo, viene confirmada por las posesiones fundacionales de que estuvo dotada la abadía en el ámbito de Wurzburgo [78]. La más antigua red de iglesias en las tierras del Meno se adaptaba estrechamente a la organización fiscal, como lo muestra los bienes o dotes de fundación concedidos por el mayordomo Carlomán al obispado fundado por san Bonifacio. Fue desarrollada probablemente después de la disolución del ducado del Meno y de Turingia bajo Carlos Martell hacia 719.

Cuando Winfrido-Bonifacio emprendió su actividad en Hesse y en Turingia más allá de las tierras incultas, había ya en estos dos territorios y también junto al Meno antiguos puntos de apoyo de la misión. Había terminado la cristianización de las tierras francas que se extendían ante la derecha del Rin, de Alamania y de Baviera. La misión de los germanos había surgido de la restauración eclesiástica, que había alcanzado sus primeros resultados junto al Rin (siglo VI), luego en la zona limítrofe borgoñona-alamana-rética (fines del siglo VI y comienzos del VII), finalmente en tierras francas de Galia septentrional (1.º y 2.º tercio del siglo VII). En realidad, sus mayores triunfos fueron debidos en gran parte al monaquismo de Luxeuil, que renovó el impulso misionero y actuó tanto en el frente franco-galo septentrional, como en el ámbito de las tribus del sur de Alemania.

Los reyes merovingios no emplearon para la misión ninguna clase de medios de coacción, pero sí promovieron directa e indirectamente la restauración eclesiástica y la misión. Así Teodorico I llevó aquitanos a la Francia austrásica para rellenar los huecos que se habían producido en el clero de la región. Teodeberto II empleó a Columbano y a sus compañeros en los lagos de Zurich y de Constanza, y Dagoberto I destinó monjes de Luxeuil a los

78. H. BÜTTNER, *Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein* 50; id., *Die Mainlande um Aschaffenburg* 113; E. EWIG, *Die ältesten Mainzer Bischofsgräber*, «Universitas 2», en homenaje a A. Stohr, 1960, p. 23; id., *Die ältesten Mainzer Patrozinien und die Frühgeschichte des Bistums Mainz: Das erste Jahrtausend. Kunst und Kultur im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*, I, Düsseldorf 1962, p. 125-127; F. PRINZ, loc. cit. 188ss.

campos francos de Galia septentrional. Los clérigos y monjes que trabajaban en la misión gozaban de la protección regia y recibían ayuda material a veces muy considerable, como lo muestra, por ejemplo, la abadía de St.-Amand. Así, las posesiones lejanas de iglesias gálicas junto al Rin se remontan sin duda también en parte a la contribución de estas iglesias a la restauración y a la misión. De esto puede deducirse, con la debida cautela, la participación de las iglesias de Reims y Châlons, de Tréveris, Metz y Verdún en la obra de reconstrucción de la región del Rin.

Consecuencia indirecta de la promoción regia fue que la misión pudiera iniciarse en los centros de soberanía de los monarcas y en ellos se iniciara efectivamente: en las cortes regias, en los castillos romanos y merovingios, y en las grandes cortes o curias fiscales, lugares en los que desde fecha temprana fueron erigidas iglesias para las necesidades de la corte, de las guarniciones francas y de la administración, y donde más eficaz era la protección por parte de los funcionarios merovingios. La decadencia del poder regio merovingio desde el segundo tercio del siglo VII no modificó por principio esta situación, dado que los duques eran cristianos y bajo muchos aspectos pudieron asumir las funciones de la monarquía para con el cristianismo y la Iglesia. Cierto que no tenían el derecho de erigir nuevas diócesis [79]. En la práctica se produjeron a veces conflictos cuando a los misioneros se les consideraba a la vez emisarios políticos de los francos o cuando defendían con intransigencia el derecho o la moral de la Iglesia frente a una todavía *christianitas rudis*. Es difícil determinar qué perjuicios causó esto en cada caso a la obra misionera.

En las ciudades residenciales de los reyes y duques y en los castillos había todavía, tanto junto al Rin como al este del Ill y al sur del Danubio, grupos cristianos romanos, que habían sobre-

79. Despues de la muerte de Dagoberto I (638) no se fundaron ya más obispados en el reino merovingno hasta san Bonifacio. En cambio, los duques alsacianos, el extender sus dominios hasta el Jura suizo, suprimieron el obispado de Basilea, que había resurgido poco antes, y reunieron esta diócesis con la de Estrasburgo. Constanza, en el período de la efectiva vacancia monárquica, se constituyó en un obispado germánico nacional, absorbiendo la totalidad de la zona de misión germánica, con lo cual vino a ser una de las mayores diócesis de la edad media. Es muy significativo que el duque Teodo de Baviera no pudiera ejecutar en su país un plan de organización eclesiástica que había proyectado en 716. Este dato tiene importancia histórica porque fue la primera vez que en un territorio de influencia franca se pensó en recurrir al papa para la fundación de obispados.

vivido a la invasión de los bárbaros. En el Rin, donde la restauración eclesiástica se inició ya en el siglo VI, ofrecieron notable apoyo en la obra de organización, tanto más cuanto que no miraban como extraños a los clérigos galoaquitanos. A lo sumo se daban eventualmente entre la población francogermana reacciones contra los auxiliares del oeste y del sur. Un tanto reservados parecen haberse mostrado los romanos de la Recia y de la Nórica frente a los *episcopi Galliarum* y sus auxiliares, quizá también frente a los monjes de Luxeuil del siglo VII, aunque Prinz parece subrayar a veces demasiado los contrastes. Finalmente hay que notar que en Ratisbona y en Salzburgo las iglesias, a las que se atribuye continuidad romana, fueron también las células germinales del nuevo episcopado. Como lo recalca el mismo Prin, los duques bávaros debieron de estar en general en buenas relaciones con la Romania autóctona. La simbiosis producida desde el principio en las regiones a la izquierda del Rin y al sur del Danubio facilitaría en conjunto la conversión de los francos, alamanes y bávaros asentados allí.

En la línea del Rin, de Colonia a Worms, debió de estar la obra de organización totalmente en manos de los obispos, sea que la organización de episcopado no se hubiese derrumbado totalmente, no obstante los huecos en las listas de obispos renanos, o que pronto volviera a reconstruirse con la ayuda del clero aquitano y del interior de las Galias. En ello tuvo sin duda importancia el hecho de que los mismos auxiliares foráneos, o bien eran clérigos, o en su calidad de monjes de viejo cuño podían ser incorporados con bastante facilidad al orden episcopal. Las iglesias más antiguas estaban sujetas por regla general al obispo o a los abades de las antiguas basílicas, los cuales dependían del obispo; en algunos casos también estaban sujetas al rey. Las iglesias propias de los señores feudales sólo participaron en la fase del desarrollo. También los monasterios de impronta luxeuiliana se fundaron sólo en esta segunda fase y se desarrollaron sobre todo en las zonas de roturación de las Ardenas (Eifel) y de los Vosgos (Hardt). Para la estructura de las diócesis sólo alcanzaron mayor importancia en el ámbito de los obispados de Maastricht-Lieja, Espira y Estrasburgo, donde tenían mayor participación en la obra de conversión propiamente dicha.

Claramente destacadas de la zona renana aparecen bajo esta perspectiva la zona de misión franca y gala septentrional y la alamana, donde las diócesis de Therouanne y de Constanza aparecen durante mucho tiempo, comparadas con las abadías de St.-Omer (Sithiu) y St. Gallen (o Reichenau) respectivamente, como los parientes pobres; también la abadía de St.-Vaast de Arras formaba un importante polo opuesto frente a la ciudad episcopal de Cambray. Una tercera zona representaba finalmente Baviera, donde las mismas iglesias episcopales se desarrollaron a partir de comienzos monásticos. Por otro lado, apenas si se puede negar que en el siglo VII la más fuerte dinámica misionera residía en territorios impregnados de monaquismo o incluso de verdadero cuño monástico.

Con esto queda dicho implícitamente que la propagación del cristianismo no puede entenderse sólo como un proceso de política y organización (eclesiásticas), aunque los procesos organizativos son los que más saltan a la vista. De los motivos de la conversión, del espíritu y de los métodos de la misión, que iban encaminados a aquélla por lo menos en parte, dan desgraciadamente las fuentes una idea muy insuficiente [80]. En primer término estaban las pruebas de poder del Dios de los cristianos y de sus heraldos. Los «procedimientos simples y violentos», como la destrucción de lugares y objetos de culto paganos, no obedecían en general a mero fanatismo, sino que trataban de poner ante los ojos la impotencia de los dioses. En el aspecto positivo de la actividad misionera se hallaban los milagros de los santos. También hacían gran efecto las «proezas ascéticas» no sólo de los monjes de san Columbano, sino también de los ermitaños más antiguos, como un Wulfilaich. A auténtico espíritu cristiano respondían las obras de misericordia, entre ellas la liberación de los prisioneros. La instrucción espiritual estuvo a lo que parece muy marcada por Cesario de Arles.

En la conversión ocupaban a no dudarlo el primer plano la fe (profesión) y el culto, aunque en el ámbito cristiano no se puede establecer entre estos elementos y la ética y la moral una sepa-

---

80. Cf. sobre esto F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger*, Praga 1965; id., *Sozialgesch. Aspekte;* especialmente G. TESSIER, *Conversion de Clovis* 183-187 (véase el resumen bibliográfico del capítulo).

ración tan radical como la que pretende establecer Kuhn[81]. En realidad, en el lenguaje de los padres la *pietas* estaba referida muy marcadamente a la *clementia* y a la *misericordia*. En el reino franco de los merovingios no faltan emocionantes testimonios de auténtico amor del prójimo y de los enemigos. La Iglesia siguió considerando como su quehacer especial la protección de los desvalidos y oprimidos, de los menores y de los forasteros. Pero en conjunto dominaba una inteligencia formal de la religión cristiana, que conducía a recalcar excesivamente el culto y el rito en comparación con los valores éticos. Nada hay quizá más característico de este formalismo religioso que el perdón que los merovingios otorgaban a los ahijados sin excepción, en las contiendas entre familias que en aquellos tiempos conducían con frecuencia al aniquilamiento total. El vínculo cultual creado por el padrinazgo era inviolable, más fuerte que todos los lazos de la sangre. A este mismo capítulo pertenece la escrupulosa observancia del derecho de asilo eclesiástico, que sólo con artimañas se conseguía eludir.

Por otro lado, no podemos tampoco pasar por alto los vivos impulsos religiosos de esta misma piedad. En la rigurosa observancia de las prescripciones cultuales y rituales se manifestaba auténtico temor de Dios, aunque no faltaran tampoco casos en que se tratara de ganar a Dios por la mano. Para expiar los delitos cometidos estaban las gentes dispuestas a grandes asperezas físicas y a grandes sacrificios materiales. Numerosas peregrinaciones, fundaciones de iglesias y donaciones dan testimonio de esta disposición. La profusión, a veces derroche, en la decoración de los altares, de los sepulcros de los santos y de las iglesias es buena expresión de la religiosidad de aquel tiempo.

Para personas de esta mentalidad los santos debían ser más protectores que modelos[82]. Una transformación de esta índole estaba ya en marcha desde fines del siglo IV: es decir, desde que el culto de las reliquias comenzó a encubrir poco a poco el culto de los santos de los primeros tiempos, entendido más bien en

81. H. KUHN, *Das Fortleben germanischen Heidentums nach der Christianisierung*, «Settimane di studio ..»: XIV. *La conversione al cristianesimo* 743-757.

82. Sobre lo que sigue: E. EWIG, *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien*, HJ 79 (1960) 1-61; id., *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 215-251; id., *Le culte de St. Martin à l'époque franque*, RHEF (1962) 1-32.

sentido simbólico teológico. Ciertas concepciones germánicas aceleraron este proceso. Entre los santos más antiguos venerados en las Galias se contaban María, los apóstoles o príncipes de los apóstoles, los mártires ambrosianos, el protomártir Esteban, Mauricio (Galias), Vicente (España) y Lorenzo (Roma), así como los grandes santos galos Hilario de Poitiers, Martín de Tours, Germán de Auxerre y Lupo de Troyes. A principios del siglo VI el apóstol Pedro era considerado como fundamento de la Iglesia católica y símbolo de su unidad. Pero Pedro estaba sepultado en Roma. Directamente impresionaban a Clodoveo, Martín e Hilario, que en la guerra de los godos le fueron propicios, y cuyos santuarios había arrebatado él mismo a los visigodos. Fueron los patronos de los merovingios, de su reino y de su Iglesia. A éstos se añadieron en el siglo VI y VII los santos de las ciudades regias: Remigio de Reims, Medardo de Soissons, Dionisio de París, finalmente también, según parece, Gereón de Colonia. Influjo decisivo tenía la presencia de los sagrados restos en la ciudad regia, en la regia basílica sepulcral o también en una de las grandes ciudades episcopales de la «Francia». En Neustroburgundia, poco después de mediados del siglo VII, las basílicas que tenían reliquias de grandes santos —*ubi ipse sanctus corpore requiescit*— recibieron de la reina Balthilda privilegios especiales con inmunidad propia. La individualización del culto de los santos tuvo también repercusiones en el culto de María, aunque éste no estaba ligado a reliquias. María, que en la primitiva cristiandad había sido tenida por símbolo de la Iglesia, vino a ser en el siglo VII la patrona de numerosos monasterios femeninos de nueva fundación. El culto de san Pedro y san Pablo se mantuvo vivo en el episcopado en el siglo VI; en el siglo VII se fue extendiendo a círculos más amplios, no en último término gracias a monjes de Luxeuil.

La mentalidad de la sociedad de la primitiva edad media hizo que el derecho canónico, que tenía mayor afinidad con el rito, se destacara antes y con más frecuencia que la moral. A lo largo del siglo VI los reyes fueron incorporando poco a poco a sus Capitulares también estatutos eclesiásticos. Habría que citar, por ejemplo, la ya mencionada prohibición del culto de los ídolos y de banquetes sacrificiales dictada por Childeberto I (hacia 533),

la obligación del ayuno impuesta por Guntrán, el precepto de santificar el domingo, establecido por este mismo (588) y por Childeberto II (596), la prohibición de matrimonios entre parientes por Childeberto II, del matrimonio de monjas por Clotario II (614), así como disposiciones sobre el derecho de asilo. La *lex salica* redactada bajo Clodoveo reflejaba en muy poca medida el espíritu cristiano. No así la *lex ribuaria*, redactada en la primera mitad del siglo VII. En ella encontramos por primera vez el principio jurídico tantas veces citado posteriormente «*Ecclesia vivit lege romana*», con lo que se expresa el reconocimiento de un ámbito jurídico eclesiástico propio. La *lex ribuaria* fue recibida también en la legislación de Clotario II y de Dagoberto I, en concreto en lo relativo a las disposiciones según las cuales los libertos no regios quedaban sometidos en numerosos aspectos al patronato eclesiástico. Todavía más marcado es el influjo eclesiástico en la *lex alamannorum* y en la *lex baiuvariorum*, cuyas versiones tradicionales se remontan a los decenios segundo y cuarto del siglo VIII. Gran parte de las disposiciones regias (rescate de la sangre de clérigos, santificación del domingo, matrimonios entre parientes, derecho de asilo, patronato eclesiástico para libertos) fueron acogidas en estos derechos[83]. En ellos se distingue el obispo del resto del clero por un especial rescate de la sangre, el juramento queda en parte cristianizado, la excomunión se añade a la pena secular en casos de crímenes especialmente graves (parricidio). Es difícil reconocer el influjo cristiano en el espíritu de las normas jurídicas de los derechos tribales[84]. El pensamiento jurídico cristiano se manifiesta en general sólo en un ambiente que es ya formalmente cristiano, es decir, después de terminada la conversión en sentido estricto. En esta última fase se insistió también más enérgicamente en la abolición de usanzas paganas, que se hace notar con mayor claridad a fines del siglo VII y comienzos del VIII, por ejemplo, en la modificación de los ritos sepulcrales:

---

83. Acerca del derecho matrimonial eclesiástico surgió todavía más de un conflicto entre los misioneros del siglo VII y de comienzos del VIII (Kilian, Corbiniano) y los duques ya convertidos de la derecha del Rin.

84. J. IMBERT, *L'influence du christianisme sur la législation des peuples francs et germains*, «Settimane di studio..»: XIV. *Le conversione al cristianesimo* 365-396; G. VISMARA, *Cristianesimo e legislazione germaniche. Leggi langobarde alamanne e bavare*, ibd. 397-467.

en el abandono de la costumbre de dones funerarios y de los entierros en sepulcros en fila, o en el traslado de los cementerios a las iglesias parroquiales.

La cristianización del Estado y de la sociedad, que procedió paralelamente a la misión, no dio sus primeros pasos claros y precisos hasta la monarquía[85]. Clodoveo había debido ya en su bautismo renunciar al origen divino de su estirpe, *sola nobilitate contentus*, como decía Avito de Viena. Con esto no se perdieron las concepciones germánicas de una especial salvación del rey. Tampoco cambiaron las antiguas formas de exaltación y entronización del monarca. La transformación se inició en la concepción del cargo del soberano: aquí se puede percibir un constante influjo del sentido ético cristiano. Ya san Remigio de Reims había inculcado a Clodoveo la protección de los inermes y oprimidos, de las viudas y de los huérfanos, transfiriendo así sencillamente al rey deberes episcopales. San Remigio inicia la serie de los obispos que exhortaban a los reyes a practicar la *iustitia* en el sentido de la *aequitas*, la *pietas* en el sentido del temor personal de Dios, así como la solicitud por la Iglesia y por los necesitados de protección. En la liturgia del siglo VII ocupaba el rey el lugar del emperador, el nombre franco, en lugar del nombre romano. Como especial quehacer del soberano aparecía aquí la salvaguardia de la paz externa, en particular frente a los paganos. En el siglo VII se presentaba al rey como vicario o lugarteniente de Dios en el gobierno del mundo, se le atribuía incluso la función de conferir el cargo episcopal. Clotario II es el primer rey de los francos a quien se compara con David. A comienzos del siglo VIII se había designado a Dagoberto retrospectivamente como Salomón, rey de paz.

Con esto se deja oír ya un nuevo tono. Numerosos indicios muestran que en el período, digamos de 585 a 638, se alcanzó un nuevo grado en la cristianización del Estado y de la sociedad: se esfumaron los límites entre concilios nacionales y asambleas de grandes, ingresaron germanos en mayor número en el episcopado, el monaquismo de Luxeuil irradió sobre la monarquía y la aristocracia de Francia, las disposiciones eclesiásticas se incorporaron

85. E. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, «Vorträge und Forschungen», dirigido por TH. MAYER III, Lindau-Constanza 1956, p. 19-24.

poco a poco al derecho regio y tribal. El proceso en cuanto tal no llegó a su punto culminante, pero desapareció el poder ordenador de la realeza, de resultas de la irremediable decadencia de la dinastía merovingia, que desde 680 era ya clara y patente. Hasta la llegada de los carolingios no se vuelven a recoger y reanudar los hilos.

XXXV. Los germanos orientales y el catolicismo. Suevos y visigodos en Hispania. La Iglesia de la Hispania goda

Para la bibliografía referente a los vándalos y a los ostrogodos, véanse las notas 1 y 3. Aquí sólo mencionaremos lo referente a los visigodos y a los suevos.

FUENTES: Introducciones al estudio de las fuentes: B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española e hispano-americana*, 2 tomos (Madrid [3]1952); id., *Historia de la historiografía española* I (Madrid [2]1947); R. Grosse, *Las fuentes de la época visigoda y bizantina: Fontes Hispaniae antiquae* IX (Barcelona 1927); M.C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Salamanca 1958-59). Obras que abarcan todas las fuentes sobre historia de España: H. Flórez, *España sagrada*, 52 tomos (Madrid 1747-1918); MG *Auct. ant.* XI (crónicas hispánicas de los s. V al VII, entre ellas las de Idario, Juan de Biclara, Isidoro), VI (historia de Martín de Dumio), XIV (historia y cartas de Eugenio II de Toledo); MGSS *rer. Mer.* V *(Historia Wambae regis* de Julián de Toledo); MGLLI *(Lex Visigothorum)*; MGEpIII *(Epistolae Visigothicae)*; Mansi VII-XII y PL 84 (concilios hispánicos); J.N. Garvin, *The Vitae ss. patrum Emeritensium. Text and translation with an introduction and commentary. The Catholic Univ. of America. Studies in medieval and renaissance latin language and litterature 19* (Washington 1946), también: *Acta Sanctorum.* Noviembre I. Las obras de los padres de la Iglesia hispánicos se hallan en PL 37 (Valerio del Bierzo), 80 (Braulio de Zaragoza, Tajón de Zaragoza), 81-84 (Isidoro de Sevilla, según la edición de Arévalo), 87 (Fructuoso de Braga), 96 (Hildefonso y Julián de Toledo). Entre las ediciones nuevas citemos: J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza, edición crítica.* Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles I (Madrid 1941); Claude W. Barlow, *Martini ep. Bracarensis opera omnia. Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 12 (New Haven 1950); *Isidor, Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. por W.M. Lindsay, 2 t. (Oxford 1911). Inscripciones J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona [2]1969); id., *Características hispanas de las inscripciones visigodas:* «Arbor» 1 (1944) 185-199.

BIBLIOGRAFÍA: Manuales y aportaciones a la historia del reino visigodo: R. MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España* III. *España visigoda* (Madrid 1940); E.A. THOMPSON, *Los godos en España* (Madrid 1971); R. D'ABADAL Y DE VINYALS, *A propos du legs visigothique en Espagne: Settimane di studio...* V. *Caratteri del secolo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 541-585; id., *Del reino de Tolosa al reino de Toledo* (Madrid 1960); P. GOUBERT, *Byzance et l'Espagne visigothique:* «Études byzantines» 2 (1944) 5-78; id., *Influences byzantines sur l'Espagne visigothique:* RÉB 4 (1946) 111-133; H. MESSMER, *Hispania-Idee und Gotenmythos* (Zurich 1960); C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Otra vez Guadalete y Covadonga:* «Cuadernos de Historia de España» 1/2 (1944) 11-114; id., *Dónde y cuándo murió Don Rodrigo, último rey de los Godos:* ibid. 3 (1945) 5-105; K.F. STROHEKER, *Eurich König der Westgoten* (Stuttgart 1937); id., *Germanentum und Spätantike* (Zurich - Stuttgart 1965): esta obra trata los siguientes temas principales: *Die geschichtliche Stellung der ostgermanischen Staaten am Mittelmeer; Leowigild; Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit; Das spanische Westgotenreich und Byzanz;* D. CLAUDE, *Geschichte der Westgoten* (1970); id., *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich: Vorträge und Forschungen,* «Sonderband» 8 (1971).

Derecho e instituciones: K. ZEUMER, *Gesch. der westgotischen Gesetzgebung:* NA 23 (1898) 419-516, 24 (1899) 39-122, así como 571-630, 26 (1901) 91-149; TH. MELICHER, *Der Kampf zwischen Gesetzes- und Gewohnheitsrecht im Westgotenreich* (Weimar 1930); F.S. LEAR, *The Public Law in the Visigothic Code:* «Speculum» 26 (1951) 1-23; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda:* «Settimane di studio...» IX. *Il passaggio dall'Antichità al Medio Evo in Occidente* (Espoleto 1962) 128-199 (con bibliografía y otras obras de García Gallo y Alvaro d'Ors); id., *El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X:* «Settimane di studio...» VI. *La città nell'alto medio evo* (Espoleto 1959) 359-391; J.M. LACARRA, *Panorama de la historia urbana en la península ibérica desde el siglo V al X:* ibid., 319-358; J. ORLANDIS, *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda:* «Estudios visigóticos» 3 (Roma - Madrid 1962); C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El aula regia y las asambleas políticas de los godos:* «Cuadernos de Historia de España» 5 (1946) 5-110; id., *El senatus visigodo:* ibid., 6 (1946) 5-97; P.D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge 1972).

Arqueología e historia del arte: H. ZEIß, *Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich* (1934); W. REINHART, *La tradición visigoda en el nacimiento de Castilla: Estudios dedicados a Menéndez Pidal* I (Madrid 1950) 535-554; J. WERNER, *Die archäologischen Zeugnisse der Goten in Südrußland, Ungarn, Italien und Spanien: Settimane di studio...* III. *I Goti in Occidente* (Espoleto 1956) 127-130; P. PALOL DE SALELLAS, *Esencia del arte hispánico visigodo; romanismo y germanismo:* ibid., 65-126. Id., *Arte paleocristiano en España* (Barcelona 1970).

Historia de la Iglesia: P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 3 tomos (Ratisbona 1862-79, reimpr. Graz 1956); Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, 2 tomos (Madrid 1929-36); P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du 6e au 12e siècle* (Lisboa-París 1947); K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche* (Berlín 1967); J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963); J. ORLANDIS, *El cristianismo en la España visigoda:* «Estudios visigóticos» 1 (Roma-Madrid 1956) 1-14; id., *La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono: Settimane di studio*... VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma* I (Espoleto 1960) 333-351; J. LACARRA, *La iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma:* ibid., 353-384; H. VON SCHUBERT, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs* (Munich-Berlín 1912); K.A. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930); H.H. ANTON, *Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien:* HJ 92 (1972) 257-281.

Conversión de los godos y vestigios paganos: E.A. THOMPSON, *The Conversion of the Visigoths to Catholicism:* «Nottingham Medieval Studies» 4 (1960) 4-35; J.N. HILLGARTH, *La conversión de los visigodos, notas críticas:* «Analecta sacra Tarraconensia» 34 (1961) 21-46; J. FONTAINE, *Conversion et culture chez les Visigoths d'Espagne: Settimane di studio*... XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medio Evo* (Espoleto 1967) 87-147; S. MAC KENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom* (Washington 1938).

Cura de almas: E. GÖLLER, *Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jh.:* RQ 37 (1929) 245-313; J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España visigoda* (Roma 1955).

Patrimonio de la Iglesia: G. MARTÍNEZ DÍEZ, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda* (Comillas 1959).

Liturgia (ediciones y bibliografía): H. GILSON, *The Mozarabic Psalter* (H. Bradshaw Society 30, Londres 1905) (himnario); DOM FÉROTIN, *Liber ordinum:* «Monumenta ecclesiae liturgica» 5 (París 1904) (ritual); *Liber Commicus*, ed. por los padres de Silos: «Analecta Maredsolana» I (1893) (epístolas y evangelios); *Antiphonarium Mozarabicum*, ed. por los padres de Silos (León 1928); DOM FÉROTIN, *Liber sacramentorum:* «Monumenta ecclesiae liturgica» 6 (1912) (sacramentario); G. PRADO, *Manual de liturgia hispanovisigótica o mozárabe* (Madrid 1927); J. PÉREZ DE URBEL, *Origen de los himnos mozárabes* (Burdeos 1926); C. ROJO Y G. PRADO, *El canto mozárabe* (Barcelona 1929).

Derecho canónico: P. FOURNIER - G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident* I (París 1931); G. MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica hispana* I (Madrid-Barcelona 1966).

Monacato: I. HERWEGEN, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga* (Stuttgart 1907); J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la edad media* (Madrid 1934); A. MUNDÒ, *Il monachesimo nella peninsula ibérica*

fino al secolo VII: Settimane di studio... IV. *Il monachesimo nell'alto Medio Evo e la formazione della civiltà occidentale* (Espoleto 1957) 73-108.

Cultura: E. BAGUÉ, *Historia de la cultura española* (Barcelona 1953); M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica del siglo VII: Settimane di studio...* V. *Caratteri del secolo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 818-844; id., *Anecdota visigótica* (Salamanca 1959).

Isidoro de Sevilla: J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique* (París 1959) (varios estudios monográficos con bibliografía referentes a Isidoro y España en tiempo de Isidoro); CH.H. BEESON, *Isidor-Studien. Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters* IV, 2 (Munich 1913); J.L. ROMERO, *San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda:* «Cuadernos de Historia de España» 8 (1947) 5-71; A. BORST, *Das Bild der Gesch. in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla:* DA 22 (1966) 1-62; J. MADOZ, *El primado romano en España en el cielo isidoriano:* RET 2 (1942) 229-255; id., *El concilio de Calcedonia en S. Isidoro de Sevilla:* ibid. 12 (1952) 189-204; P. SÉJOURNÉ, *Le dernier père de l'Église. St. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique* (París 1929); G. LE BRAS, *Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des collections canoniques:* RevSR 10 (1930) 218-257; *Miscellanea Isidoriana* (Roma 1936); en ella P. SÉJOURNÉ, *St. Isidore et la liturgie visigothique* 221-251 así como A.E. ANSPACH, *Das Fortleben Isidors im 7. bis 9. Jh.* 323-356; J. FONTAINE, *La diffusion de l'œuvre d'Isidore de Séville dans les scriptoria helvétiques du haut moyen âge:* «Schweizerische Zeschr. für Gesch.» 12 (1962) 305-327; J.N. HILLGARTH, *The East, Visigothic Spain, and the Irish:* «Studia Patristica» 4 (Berlín 1961) 422-456; id., *Visigothic Spain and Early christian Ireland: Proceedings of the Royal Irish Academy* 62 Section C Nr. 6 (Dublín 1962) 167-194.

Otras monografías: F. GÖRRES, *Leander Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Baetica:* ZWTh 29 (1886) 36-50; id., *Mausona Bischof von Mérida und Metropolit der Kirchenprovinz Lusitanien:* ibid. 28 (1885) 326-332; *Juan de Biclara, obispo de Gerona, su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios* por J. CAMPOS (Madrid 1960); J. MADOZ, *Martín de Braga; el XIV centenario de su llegada a la península ibérica:* EE 25 (1951) 219-242; C.H. LYNCH, *St. Braulio Bishof of Saragossa 631-561. His life and writings* (Washington 1938); SISTER ATHANASIUS BRAEGELMANN, *The Life and Writings of St. Ildefons of Toledo: The Catholic Univ. of America,* «Studies in Medieval History» 4 (Washington 1942); F.X. MURPHY, *Julian of Toledo and the Condemnation of Monotheletism in Spain: Mélanges J. de Gellinck* (Gembloux 1951) 361-373.

Un siglo escaso —desde la extinción de la dinastía teodosiana (455) hasta el comienzo de las guerras de restauración de Justiniano (533)— estuvo el Occidente bajo el signo de los germanos

del este, especialmente de los godos. En la disolución del imperio de Occidente desempeñaron los vándalos —bajo Genserico (428-477), que sin duda fue el primer monarca que fundó un *regnum* soberano (439-442)— un papel importante, pero efímero. Los godos, contrariamente a los vándalos, fueron integrándose poco a poco en el imperio, aunque por su condición de arrianos se mantenían separados de los romanos. Sus reyes recogieron la herencia de los grandes jefes de ejércitos que desde la muerte de Teodosio I habían regido el *regnum Hesperium*. En ello se dan la mano visigodos y ostrogodos. Los visigodos, tras su marcha desde los Balcanes en 418, se habían establecido en el sudoeste de las Galias (Aquitania II, provincia de Burdeos) y habían fundado allí el reino de Toulouse, que se extendía por el sur de las Galias y el norte de Hispania. Los ostrogodos penetraron en Italia en 489. Del visigodo Eurico (466-484), el gran rey de las Galias y de Hispania, pasó la hegemonía al ostrogodo Teodorico (488/493-526), patricio imperial y gran rey de Italia.

El reino de los vándalos, cuyos reyes desde Genserico hasta Trasamundo promovieron una activa arrianización, asumió una posición especial en política y en la historia de la Iglesia. Los vándalos llevaron a cabo una verdadera persecución de los católicos, que si bien no produjo la ruina de la Iglesia afrorromana, menoscabó no poco la importancia y el significado de la Iglesia africana dentro de la cristiandad universal[1]. En los dos reinos godos y en los reinos de los suevos en Hispania y de los borgoñones en las Galias, ambos influenciados por los godos, la Iglesia católica no tuvo que arrostrar pruebas de semejante dureza. Estos reinos poseían una estructura dualista, basada en la tardía distinción romana entre los militares y los civiles, que hacía posible una coexistencia pacífica en su conjunto y a veces incluso amistosa de los germanos arrianos (militares) y los romanos católicos (civiles).

Aunque esta estructura constituía un obstáculo para la simbiosis germanorromana, los godos fueron más accesibles a la

---

1. cf. también el cap. XXXVIII. Aquí remitiremos una vez más solamente a las dos obras fundamentales para la historia de los vándalos: L. SCHMIDT, *Gesch. der Vandalen*, Munich 1942 y especialmente CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1950.

cultura grecorromana que los francos. En efecto, el más fuerte vínculo comunitario no era la cultura, sino la fe.

Mientras los germanos arrianos vivieron como federados dentro del imperio, carecieron de problemas sus relaciones con la Iglesia católica, puesto que ésta, como institución del imperio, caía fuera de su jurisdicción[2]. Así pues, si bien podían producirse abusos y pillajes, no se llegaba a conflictos de verdadera trascendencia. Sólo surgió un grave enfrentamiento cuando Eurico desligó del imperio el reino visigótico, rompiendo así la vinculación de la Iglesia católica de su zona de soberanía respecto de Roma y de la Iglesia del imperio, y prohibiendo la nueva provisión de obispados vacantes en su reino. Estas medidas restrictivas paralizaron la vida eclesiástica y, como era natural, se consideraban como una persecución, pero brotaban de una nueva situación y en definitiva sólo tenían un trasfondo político, no precisamente religioso y eclesiástico.

El hijo y sucesor de Eurico, Alarico II, reemplazó tal situación por una política positiva de integración. La *Lex romana visigotorum* publicada bajo su reinado en 506, designada también como *Breviario* de Alarico, contenía las disposiciones fundamentales del derecho imperial que regían la vida de la Iglesia en el imperio y fueron entonces sancionadas como derecho imperial godo para los romanos. El sínodo de Agde, que se reunió aquel mismo año bajo la presidencia del obispo Cesáreo de Arles, inauguró cinco años antes de los sínodos galofrancos de Orleáns y 11 años antes de los galoborgoñones de Yenne (Epao), la serie de los «concilios nacionales» de la primitiva edad media, que en adelante se reunirían sobre la base de un *regnum* por disposición, o por lo menos con la autorización del respectivo rey germánico. Las condiciones de la Iglesia en el reino visigodo se normalizaron, aunque los romanos católicos hubieron de pagarlo al precio de un reconocimiento de la soberanía eclesiástica del rey arriano, todavía no definida en los detalles.

La solución de Alarico no tuvo eficacia en un principio en el ámbito godo, puesto que la guerra de los francos de 507 a 511

2. Sobre las exposiciones relativas a Eurico y Alarico II cf. K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen* 27ss (nuevo enfoque, con justificada corrección de las ideas vigentes hasta ahora.

amenazaba los fundamentos mismos de la existencia de los visigodos. El reino de Toulouse se desplomó y pasaron a manos de los francos las zonas básicas de la Aquitania occidental, incluida la capital. El gran rey de los ostrogodos, Teodorico, salvó de la ruina al pueblo hermano visigodo, pero incluyó la Provenza en el ámbito de inmediato dominio ostrogodo y reivindicó al mismo tiempo el gobierno en beneficio de su nieto visigodo Amalarico, hijo de Alarico II. La capital visigoda, bajo protección ostrogoda, fue trasladada en un principio a Narbona.

Teodorico no era sólo rey de los ostrogodos, sino además, en calidad de patricio, regente de Italia por encargo del emperador. Así pues, su postura frente a la Iglesia romana, como también frente a la Iglesia católica de Occidente en general, no se puede aprehender en categorías de iglesia nacional. Aun cuando este monarca ejerció sobre la Iglesia romana una influencia mucho mayor de lo que se había creído hasta ahora, su orientación política promovió de hecho la autonomía eclesiástica de Roma con respecto al emperador bizantino[3].

En el conjunto del dominio de los godos fueron consolidadas de nuevo las relaciones de las Iglesias hispano-galas con Roma, como lo muestra el encargo especial del papa Hormisdas al obispo de Elche (provincia bética) y las colaciones pontificias de vicariatos en 514 a Arles (para las Galias e Hispania) y en 521 a Sevilla (para la Bética y Lusitania). En la Hispania dominada por los godos reasumió la Iglesia su actividad sinodal de viejo estilo: en la forma de concilios provinciales, no de concilios nacionales[4].

De esta manera el gobierno de Teodorico el Grande en los reinos godos de Occidente significó en el fondo para la Iglesia

3. Cf. los posteriores capítulos de la Sección segunda redactados por BAU. Fundamental para las opiniones más difundidas: G. PFEILSCHIFTER, *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche*, Münster 1896. Correcciones aisladas en W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, Munich 1947. Nuevo modo de ver, aunque no desarrollado todavía a fondo: G.O. PICOTTI, *Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico*, «Settimane di studio...»: III. *I Goti in Occidente*, Espoleto 1956, p. 173-326; cf. también el resumen bibliográfico de HAENDLER, *Literaturübersicht* 13, 3. Aunque Teodorico hubiese intervenido en los asuntos eclesiásticos mucho más de lo que hasta ahora se creía, habría todavía una notable diferencia entre la dominación ostrogoda y la romano-bizantina oriental.

4. Sobre la repercusión del régimen de Teodorico en las condiciones eclesiásticas del reino visigodo, cf. K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 68ss.

la vuelta a las condiciones de la época romana tardía. Ni siquiera tras la muerte de Teodorico cambió esta situación en el ámbito visigodo. En efecto, cuando la política de restauración de Justiniano se extendió a Italia, en el reino visigodo subsistía todavía el «intermedio ostrogodo» entre los reyes Teudis (531-548) y Teudiselo (548-549). Teudis pudo resistir a renovados ataques francos en 531 y 541. Se mantuvo la soberanía goda en la Narbonensis I (Septimania sin Toulouse) y en Hispania. En Hispania pudieron los godos ir estableciéndose poco a poco y con firmeza también más allá de la Tarraconensis y la Carthaginiensis, hasta llegar a la Baetica (provincia de Sevilla).

El futuro de los visigodos no estuvo tan amenazado por peligros exteriores como por disensiones internas, ya que Teudis y Teudiselo no lograron crear una nueva legitimidad dinástica. Las luchas por el poder de las grandes facciones de la nobleza amenazaban con un caos total al final del «intermedio ostrogodo». Contra el rey Agila, entronizado hacia el 549, se rebeló Atanagildo, que solicitó el apoyo del emperador. Atanagildo logró imponerse contra Agila, pero tuvo que resignarse a que los bizantinos, que en 552 habían desembarcado en el sur de Hispania, ocuparan partes de la Baetica y de la Carthaginiensis y las organizaran como provincia imperial. No obstante, el gobierno de Atanagildo (551/554-567) significó un nuevo comienzo en la historia de los visigodos. Bajo este soberano, la ciudad de Toledo, al borde meridional del territorio de asentamiento de los visigodos en Hispania (Castilla-León), que había sido ya residencia regia, se destacó más claramente como capital. Sin embargo, quien realmente fundó de nuevo el reino visigodo hispánico de Toledo fue el sucesor de Atanagildo, Leovigildo (568/572-586).

Además del reino visigodo existía en Hispania otro reino germánico, el de los suevos, que sólo abarcaba la provincia de Gallaecia (Braga) y partes del norte de Lusitania [5]. Los suevos se habían hecho arrianos en el siglo V bajo influencia visigoda, pero en lo sucesivo apenas si se tienen noticias de la historia de su reino en el último tercio del siglo V y en la primera mitad del VI.

---

5. Sobre la historia de los suevos de Hispania, últimamente K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 120ss y 247ss (allí también fuentes y bibliografías). La exposición de Schäferdiek conserva también su valor frente a TOMPSON *(Goths in Spain)*.

El «único documento auténtico» de este período, un escrito del papa Vigilio al metropolitano de Braga, del año 538, da a entender que la Iglesia católica bajo dominio suevo no tropezó con impedimentos de importancia, pero se enfrentó no sólo con el arrianismo suevo, sino también con el priscilianismo, que por entonces había alcanzado gran difusión en vastos círculos de la provincia. De fuentes posteriores se desprende que ni siquiera se había extinguido el paganismo en la población rural de Galicia.

En la historia de la Iglesia en el reino suevo se produjo un viraje cuando el rey Cararico, hacia 550-555, impresionado por los milagros operados en el sepulcro de san Martín de Tours, pasó al catolicismo, y hacia el mismo tiempo el monje panónico Martín, venido a Hispania, erigió el nuevo centro de misión en Dumio, cerca de Braga. Martín de Dumio, que pronto vino a ser metropolita de Braga (después de 561-580), asoció con éxito a la misión de los suevos la lucha contra el priscilianismo y contra los restos de paganismo. Fundó la Iglesia nacional del reino de los suevos. Con razón se le celebró ya en su tiempo como apóstol de los suevos, aun cuando a la hora de su muerte no se hubiese extinguido todavía totalmente el arrianismo.

La obra de conversión de Martín de Dumio no irradió inmediatamente sobre los visigodos. Pero la estructura dualista de Estado y sociedad, que era la característica de los reinos germánicos arrianos, se había convertido ya en un anacronismo también entre los visigodos. La romanización cultural de los godos se había iniciado ya en el reino de Toulouse. Se celebraron matrimonios entre los grandes de ambos grupos raciales, aunque estaban prohibidos por la ley. El mismo rey Teudis había tomado como esposa a una dama de la aristocracia senatorial hispanorromana. Si bien los godos y los romanos se regían por derechos diferentes, Teudis promulgó ya leyes que tenían vigor para los dos grupos raciales. Aristócratas y militares godos, sobre todo en las regiones meridionales del imperio, entraron en estrecho contacto con grandes señores hispanorromanos, que políticamente se reconocían súbditos del reino de los godos[6]. Los contactos eclesiástico-cultu-

---

6. A estos círculos pertenecía la familia de Leandro e Isidoro de Sevilla, cuyo padre Severiano abandonó su ciudad natal de Cartagena cuando ésta fue ocupada por los imperiales, y se trasladó a la zona que se había mantenido goda.

rales con el África latina parecen haber promovido a mediados del siglo la teología católica de controversia en las provincias del sur, desencadenando también con ello un impulso misionero que produjo efecto en la clase alta hispanogoda [7]. Godos distinguidos abrazaron el catolicismo y hasta entraron a formar parte de la jerarquía [8]. Con ello se les planteaban nuevos problemas a los reyes.

En el primer decenio del reinado de Leovigildo tuvo este monarca que reforzar el reino y el poder contra enemigos internos y externos. Sojuzgó a la levantisca aristocracia del norte de Hispania y logró éxitos contra los suevos y los bizantinos. En 573 aseguró ya el futuro de la dinastía, elevando a sus dos hijos Hermenegildo y Recaredo —ateniéndose sin duda a un modelo imperial— al rango de *consortes regni*. Dio nuevo prestigio a la realeza, asumiendo insignias imperiales y acuñando moneda propia. Emprendió, al parecer entre 578 y 580, la reestructuración interna del reino. Anuló la prohibición de matrimonios godos y romanos, que en la práctica era infringida ya frecuentemente. Leovigildo dio además el paso decisivo hacia la unificación del derecho; hizo revisar el derecho godo de Eurico y elevó el *Codex revisus* a la categoría de derecho del reino [9].

La *imitatio imperii*, que era el santo y seña del gobierno de Leovigildo, contribuyó al renombre de los godos, cuyo reino amplió el rey, y cuyo derecho se convirtió además en la base de la unidad hispanogoda. Con ocasión de esta obra se planteó también el problema de la unidad religiosa y eclesiástica del reino de Toledo, que, al parecer, fue desencadenado por una tragedia en el seno de la familia regia.

En 579 elevó Leovigildo a su hijo mayor Hermenegildo al

7. J. FONTAINE, *Conversion et culture* 96ss; cf. también E.A. THOMPSON, *Los godos en España* (Madrid 1971), pp 37-38 de la ed. original inglesa.

8. Son conocidos por sus nombres Massona de Mérida y Juan de Biclara, ambos procedentes de la Lusitania goda.

9. Así STROHEKER *(Leowigild)* y, siguiendo sus huellas, SCHÄFERDIEK. Diversamente THOMPSON *(Goths in Spain)* y SÁNCHEZ-ALBORNOZ *(Pervivencia y crisis)*, que se atienen a la idea tradicional, según la cual la unidad jurídica sólo fue lograda por Chindasvinto y Recesvinto. Según Thompson, Recaredo inició el proceso que condujo a la mencionada unidad del derecho.

La discusión se complica con la tesis contrapuesta de GARCÍA GALLO, reasumida en forma algo variada por ÁLVARO D'ORS, según la cual ya el *Codex Euricianus* y el *Breviarium Alaricianum* habrían sido derechos territoriales. Cf. a este respecto K. SCHÄFERDIEK, loc. cit., 15 nota 35 y C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Pervivencia y crisis* 137ss; últimamente D. CLAUDE, *Gentile und territoriale Staatsideen* 29.

rango de regente de la zona goda de la Bética, con residencia en Sevilla. Hermenegildo tenía por esposa a la princesa franca Ingunda, la cual, a pesar de su tierna edad, en la corte de Toledo había mantenido firme la fe católica de los francos contra las masivas presiones de su propia abuela, la reina Gosvinda [10]. Ahora bien, en Sevilla se halló Hermenegildo también bajo el influjo del metropolitano Leandro, de resultas de lo cual pasó al catolicismo. El joven príncipe suscitó con ello un conflicto con el padre, que se había imaginado de muy diversa manera la solución de la cuestión religiosa [11]. Se produjo la ruptura. Hermenegildo buscó ayuda entre los bizantinos y los suevos, pero no le fue posible resistir a su padre. Leovigildo conquistó en 584 Sevilla y Córdoba, donde hizo prisionero a su hijo. No fue posible hacer que Hermenegildo se retractase. Fue asesinado en Tarragona en pascua del año 585. El causante de la muerte quedó impune.

Leovigildo, siguiendo la línea política que había adoptado, trató también de realizar la unidad de la Iglesia sobre la base de la «religión goda», aunque con algunas adaptaciones a los modos de ver católicos. El rey convocó un concilio arriano del reino en Toledo, que facilitó el paso de católicos al arrianismo con la supresión del rebautizo que hasta entonces se había practicado en los casos de conversión, lo que constituía muy grave escándalo para los católicos. Leovigildo, además, adoptando cultos de santos hispanos y declarando que reconocía la consubstancialidad de Cristo con el Padre, trató de borrar las diferencias entre el arrianismo y la ortodoxia, aunque tal declaración no debe entenderse como fórmula oficial de conciliación. El rey, para lograr su intento, no escatimó recompensas, ni tampoco medios de coacción externa, como el destierro y la confiscación de bienes.

10. Ingunda era la hija del rey austrasiano Sigiberto I y de su esposa Brunequilda, por parte de su madre Brunequilda, Ingunda era nieta del rey visigodo Atanagildo y de su esposa Gosvinda, con la que Leovigildo casó en segundas nupcias después de la muerte de Atanagildo. Gosvinda era madrastra de Hermenegildo y de Recaredo, que procedían del primer matrimonio de Leovigildo.

11. Algún papel pudieron haber desempeñado las intrigas de la abuela Gosvinda, pero difícilmente serían la causa única del conflicto. Que las reformas de Leovigildo obedecían a un mismo principio es un hecho que se desprende del paralelismo entre su proceder en la realización de la unidad de derecho y la de la fe. En ambos casos el derecho y la fe de los godos sentaban las bases de la política unitaria, aun cuando el rey estuviera dispuesto a integrar algunos elementos romanos aislados. Si Leovigildo comenzó en 578 su reforma del derecho, en 579-580 habría tenido también ya ciertas ideas sobre su política eclesiástica.

Como es natural, los más expuestos a la presión del rey eran los godos que habían abrazado la fe católica y habían asumido cargos de dirección en la Iglesia católica, como el metropolita Masona de Mérida y el abad Juan de Biclara. También entre los suevos, cuyo reino conquistó en 585, llevó Leovigildo adelante una reacción arriana. Sin embargo, las medidas de violencia no se vieron en modo alguno limitadas a los germanos católicos. El objetivo de la política religiosa eclesiástica era también y en primer lugar la *transductio romanorum ad haeresim arianam*[12].

Leovigildo no logró esta meta, pese a éxitos pasajeros. Su hijo y sucesor, Recaredo (586-601), abrazó la religión católica diez meses después de asumir el gobierno (587), con lo cual preparó también el paso del pueblo visigodo al catolicismo, que en 589 se proclamó solemnemente en el tercer concilio de Toledo, primer concilio nacional de la Iglesia goda en Hispania. Recaredo apareció aquí como soberano, en la línea del emperador Constantino y de Marciano: *renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, necnon et Marcianum christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalchedonensis synodi decreta firmata sunt*[13]. Así, también los obispos congregados lo aclamaron a la manera imperial y con una alusión actual como apóstol de los godos: *Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Reccaredo regi?... Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium*[14].

El rey facilitó el paso de los godos al catolicismo al lograr que el clero arriano e incluso los obispos fuesen incorporados al clero católico. A pesar de esto hubo todavía, naturalmente, resistencias. Conspiraciones de grupos arrianos en Lusitania, en la corte

---

12. Conc. Tolet. III: PL 84, 347. Este preciso testimonio fontal habla claramente contra la hipótesis de Thompson, según la cual la unión eclesiástica de Leovigildo se restringía únicamente a círculos germánicos (godos y suevos).

13. «Renovando en nuestros tiempos al antiguo y venerado príncipe Constantino Magno, que con su presencia ilustró el santo sínodo de Nicea, así como al cristianísimo emperador Marciano, gracias a cuyo perseverante empeño fueron fijados los decretos de Calcedonia» (Conc. Tolet. III: PL 84, 345).

14. «¿Sobre quién recae eterno merecimiento acerca de Dios, si no es sobre el rey verdaderamente católico Recaredo?... Merezca verdadera recompensa apostólica él, que desempeñó un oficio apostólico» (ibid.). Cf. E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken*, «Vorträge und Forschungen» 3, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Lindau-Constanza 1956, p. 29ss.

y en Septimania fueron sofocadas en los años 587-589. No consta si más tarde se produjo una reacción arriana[15]. Sin embargo, se ha señalado que de los 8 obispos arrianos que en 589 firmaron las actas de Toledo, 4 pertenecían al ámbito suevo (Viseu, Porto, Tuy, Lugo) y de los cuatro obispos arrianos del ámbito godo (Valencia, Tortosa, Barcelona, Palencia) sólo uno (el de Palencia) tenía su sede en el núcleo de asentamiento visigodo[16]. Según esto, parece ser que una parte del clero godo arriano, precisamente en las tierras típicamente godas, vivían todavía al margen en 589 y sólo serían ganados en una etapa posterior. Pero tampoco aquí hubo seria resistencia. Los godos de la meseta castellana abandonaron sus usanzas funerarias a comienzos del siglo VII, y también aquí desaparecieron con el arrianismo los últimos restos de paganismo[17]. En la literatura hispana de comienzos del siglo VII no desempeñaba ya papel alguno la controversia arriana. El episcopado se fue reclutando desde el año 633 entre los círculos de la aristocracia goda[18].

Ninguna fuente informa sobre los motivos de la conversión de Recaredo. Así, el historiador no puede proyectar luz sobre el corazón del rey y de sus godos, sino que tiene que limitarse a remitir a las circunstancias concomitantes y a las personas: a la tragedia familiar en la casa real, que parece haber afectado profundamente a Recaredo, mediador entre el padre y el hijo[19], a la formación teológica sin duda superior del episcopado católico, a la imponente personalidad de Leandro de Sevilla y de otros prelados. Por lo demás, en Recaredo, como en Clodoveo, habría

15. El reinado del rey Viterico (603-610) habría estado bajo este signo según la *communis opinio*. Contrariamente S.A. THOMPSON, *Goths in Spain* 157ss.

16. J. FONTAINE, *Conversion et culture* 123ss; K. SCHÄFERDIEK, loc. cit. 215ss. A K. Schäferdiek debemos la localización del obispo Murila en Palencia.

17. De usanzas paganas se habla todavía en época posterior (Toledo XII de 681, Decreto de Egica de 693), aunque no aparece clara la referencia geográfica. Usanzas paganas pudieron conservarse en la meseta habitada por los godos también en conexión con el derecho godo consuetudinario. La cuestión de si se conservó incluso en el medioevo hispano un derecho germánico consuetudinario es todavía controvertida. Últimamente ha defendido la tesis afirmativa SÁNCHEZ ALBORNOZ *(Pervivencia y crisis)*.

18. S.A. THOMSON, *Goths in Spain* 289-292.

19. Según GREGORIO DE TOURS *(Hist. fr.* V 38), Recaredo había salido garante cerca de su hermano de que no sería «humillado» si se entregaba a su padre. El forzar a Hermenegildo a volver al arrianismo, que finalmente condujo a la muerte violenta de éste, fue una violación de esta promesa. Recaredo, a lo que parece, se sintió muy afectado por ello e hizo ajusticiar al homicida de su hermano inmediatamente después de ascender al trono.

motivos religiosos y políticos unidos inseparablemente, puesto que la conversión fue al mismo tiempo el paso decisivo para la unificación de Hispania bajo régimen godo. En esta perspectiva Recaredo ejecutó en el terreno religioso no el testamento religioso, sino el testamento político de su padre. La obra de la unificación fue continuada después de la muerte de Recaredo por Sisebuto (612-621) y Suintila (621-631), que arrojaron de Hispania a los últimos bizantinos, por Chindasvinto (642-653) y Recesvinto (649/653-672), que plasmaron en nueva forma la *lex visigotorum* en sentido cristiano conforme al modelo de Justiniano, con lo que crearon la obra de legislación más importante de su tiempo en el Occidente latino. A la idea de la unidad serviría también la legislación antijudía de los reyes, que el episcopado en parte rechazó y en parte acogió con reservas. Estas leyes antijudías proyectaron una espesa sombra sobre el reino godo de Hispania y acabaron por agudizar la crisis política de fines del siglo VII. Sólo en el imperio bizantino tenían estas leyes un paralelo.

El rey ortodoxo de los godos podía aparecer en su *civitas regia* de Toledo como un sucesor del emperador de Occidente[20], por cierto, de un Occidente que se restringía a la península ibérica y a la tierra gala adyacente de Septimania. Toledo era la única ciudad regia de Occidente, que, como Constantinopla, vino a ser también capital eclesiástica. En ella se reunían desde 589 todos los concilios del reino hispanogodo. Como la ciudad imperial del Bósforo, Toledo fue en un principio una simple ciudad episcopal. Indicios de emancipación de la antigua metrópoli de Cartagena *(Carthago nova)* se perciben por primera vez en 531. La iglesia toledana alcanzó definitivamente el rango metropolitano en la época en que Cartagena estaba en manos de los bizantinos. Toledo, en cuanto ciudad regia, sobrepasaría con el tiempo a las otras metrópolis del reino, entre ellas incluso a Sevilla, tan rica de tradición. Ya en 646 se dispuso que los obispos vecinos hicieran cada año una visita *ad limina* en Toledo *pro reverentia principis ac regiae sedis honore vel metropolitani civitatis ipsius consolatione.* Desde 656 dirigía el metropolitano de Toledo los

---

20. J. FONTAINE, *Isidore de Séville* 872; EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken,* «Vorträge und Forschungen» 3, *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau-Constanza* 1956, p. 27ss, J. LACARRA, *Iglesia visigoda* 358 y 376ss.

concilios del reino, que hasta entonces habían sido presididos alternativamente por los metropolitanos según los años de consagración o el prestigio. El año 681 fue conferido al metropolitano de Toledo el derecho de aprobar en todo el reino a los candidatos designados por el rey en las vacantes de obispados, y en 683 se dictó la disposición de que el rey y el metropolitano de Toledo podían, bajo pena de excomunión, citar en Toledo a todos los obispos para determinadas acciones litúrgicas o jurídicas[21].

Sin embargo, no era el metropolitano de Toledo, sino el rey, el que ocupaba la posición dominante[22]. Ya Recaredo reivindicó el derecho de provisión de los obispados, derecho que sus sucesores ejercieron a ojos vistas mucho más ampliamente que los otros reyes de la época, aun antes de que en 681 fuera fijado explícitamente y ligeramente restringido por la coparticipación del metropolitano de Toledo. Recaredo no sólo convocó, sino que dirigió el primer concilio del reino, determinó la materia de las deliberaciones y firmó las actas. En 681 se estableció la práctica de que los reyes inauguraran el concilio, propusieran en el *Tomus regius* los puntos que ellos deseaban que fuesen tratados, y luego se retiraran. Si las decisiones del concilio habían de tener vigencia en el reino, necesitaban ser sancionadas por una *lex* del rey *in confirmatione concilii.*

Desde un principio se ocuparon los obispos también de asuntos profanos, desde luego ateniéndose estrictamente al programa propuesto por el soberano en el *Tomus regius.* Ya en 589 participaron también altas personalidades seglares en las deliberaciones; la presencia de dignatarios regios fue una regla en lo sucesivo; en 653 se les confirió el derecho de participar en las discusiones y en la firma de las actas. De esta manera los concilios de Toledo vinieron a ser también al fin asambleas del reino. Plasmaron decisivamente el derecho público visigodo, dictaron disposiciones sobre la elección del rey, sobre los derechos de la corona, la alta traición y la traición a la patria, sobre el tribunal competente de los grandes. Los obispos crearon una ética de los sobe-

---

21 K. Schäferdiek, loc. cit. 85; J. Lacarra, *Iglesia visigoda* 376-378; E.A. Thompson, *Los godos en España* (Madrid 1971), pp. 196 275-277 288 de la ed. original inglesa.

22. E.A. Thompson, id., id., nota 21 275ss; J. Lacarra, *Iglesia visigoda* 355ss 358 364-366 369ss. Sobre la evolución de los usos conciliares: H.H. Anton, *König und Reichskonzilien* 259ss, «Objetivación del cargo y de la ética del soberano», ibid. 269ss.

ranos marcada por las virtudes de *iustitia* y *pietas* de la antigüedad tardía, objetivaron la soberanía regia como oficio regio, e introdujeron la consagración del rey para fortalecer la autoridad del soberano (primer testimonio en 672). Desde 633 participaron los obispos en la elección del rey juntamente con los *seniores gothorum.* Hacia mediados del siglo VII surgieron gremios mixtos de eclesiásticos y laicos, que debían ser consultados cuando se trataba del indulto de rebeldes o de la publicación de leyes, y que finalmente también eran competentes como tribunal en procesos políticos contra el episcopado y la nobleza. Con esto se anunciaban ya transformaciones «medievales» en el reino godo de Toledo, por otra parte tan profundamente marcado por los rasgos de la antigüedad tardía.

La Iglesia nacional de la Hispania goda estaba de suyo mucho más consolidada y centralizada que la merovingia. La *itio in partes,* característica de la entera evolución occidental en los siglos VI y VII, asomó ya en Hispania antes del paso de los godos al catolicismo, en la muerte del gran Teodorico (526), con la cual se extinguió de hecho el vicariato de las Galias y de Hispania otorgado en 514 a Cesáreo de Arles. Las colecciones de derecho canónico, que formaban la base para el desarrollo del derecho canónico en la Hispania goda, hacen descubrir claramente esta cesura [23]. Las relaciones con las Galias se adormecieron, pasando al primer plano las relaciones con África. Como en los otros países de Occidente, la política eclesiástica de Justiniano suscitó también en Hispania fuerte contradicción, pero la actitud de Hispania en la disputa de los Tres Capítulos estuvo más marcada que en otras partes por la polémica africana. La Iglesia hispana no reconoció nunca el V concilio ecuménico (conc. II de Constantinopla de 553) [24]. Las relaciones con Roma se aflojaron de resultas de la evolución histórica en general, pero también las tensiones entre el reino visigodo y el imperio influyeron perjudicialmente en las relaciones entre la Iglesia nacional goda y el papado. A ello se añadía el hecho de que el episcopado de la Hispania goda, tras el paso de los godos al catolicismo, no diera ya gran importancia al respaldo por parte de Roma.

---

23. K. Schäferdiek 69-75; Fournier - Le Bras 67-69.
24. J. Madoz, *Concilio de Calcedonia* 197ss.

La Iglesia hipana reconoció en 589 y 633 los escritos de los sínodos pontificios la misma autoridad que a los concilios ecuménicos[25]. Isidoro de Sevilla veía en el obispo romano al cabeza de la Iglesia universal, al que todos están obligados a obedecer independientemente de las cualidades personales del sucesor de Pedro: *...in nullo laeditur oboedientia nostra, nisi praeceperit contra fidem*[26]. Las relaciones entre Hispania y Roma se habían reforzado, tras larga pausa, bajo Gregorio Magno, que tenía amistad personal con Leandro de Sevilla y le había conferido también el *pallium*, aunque sin renovar el vicariato sevillano. Recaredo había comunicado a Gregorio, como a cabeza de todos los obispos, su conversión y la conversión de su pueblo al catolicismo, y el rey Chintila (636-639) envió un presente de navidad a San Pedro. Cierto que Recaredo no se había apresurado a establecer contactos con el papa: esta dilación puede quizá atribuirse a recelos del rey contra el obispo de Roma en cuanto súbdito del emperador. Una verdadera desavenencia se produjo cuando Honorio I en 638, en un escrito de censura, reprochó al episcopado hispano con duras palabras una excesiva condescendencia con los *perfidi* (sin duda, los judíos). Braulio de Zaragoza respondió en nombre de la Iglesia goda hispana. Reconocía la *sollicitudo* por la Iglesia universal como privilegio y quehacer del obispo de Roma, pero daba claramente a entender que holgaba la intervención de Roma por el hecho de que Dios había iluminado ya al efecto al rey Chintila. Braulio asociaba a esto no sin ironía la insinuación de que el papa no debe desempeñar a la ligera la vigilancia sobre otras Iglesias, sino sólo tras serio examen de la situación.

En lo sucesivo parecen haberse roto casi totalmente las re-

---

25. J. LACARRA, *Iglesia visigoda* 360ss; Lacarra ofrece la mejor panorámica sobre las relaciones hispanorromanas. Más esquemática es la exposición de THOMPSON *Los godos en España* (Madrid 1971) pp. 184ss 240ss 250 279 de la ed. original inglesa.

26. « En ningún punto viene infringida nuestra obediencia, a menos que ordene algo contrario a la fe» *(Ep.* 6, 2 y 3: PL 83, 903). Isidoro subraya el deber de obedecer al papa como a cabeza de todos los miembros del Cuerpo de Cristo también en un escrito al obispo Eugenio de Egara *(Ep.* 8, 2 y 3: PL 83, 908). Cierto que se discute la autenticidad de este pasaje; cf. a este respecto J. LACARRA, que reconoce la autenticidad *(Iglesia visigoda* 361ss y 362, nota 19), y también Y. CONGAR, que la pone en duda *(L'ecclésiologie du haut moyen-âge* [París 1968] 152, nota 81). El escrito a Eugenio de Egara no contiene en realidad ninguna aserción que no esté respaldada también por otros testimonios del período de 589 a 638.

laciones entre Roma e Hispania. Después de san Isidoro las decretales pontificias no tuvieron ya, al parecer, cabida en el derecho eclesiástico de la Hispania goda. Los papas por su parte no parecen haber recurrido al episcopado hispano para fortalecer su posición con respecto a Constantinopla en la disputa de los monoteletas. Sólo se produjo un nuevo contacto cuando el papa León II comunicó a la Iglesia goda hispana las decisiones del V concilio ecuménico (Constantinopolitano III 680-681). Julián de Toledo, bajo el cual se acabó de estructurar el primado de la Iglesia de Toledo, hizo examinar las actas en sínodos provinciales, juntamente con un *Apologeticum fidei*, que él mismo había compuesto por propia iniciativa. Las decisiones de Constantinopla fueron recibidas por la Iglesia hispana. Sin embargo, Julián reaccionó con extraordinaria violencia a una crítica formulada sólo oralmente por el papa Benedicto II contra su *Apologeticum* e hizo que su respuesta, redactada en forma provocativa, fuera leída y aprobada en 688 en el concilio XV de Toledo. No se llegó a una ruptura, puesto que en Roma, donde entretanto había fallecido el papa, no volvió a tocarse el asunto. El agudizamiento de la situación fue en gran parte obra de Julián, pero el apoyo que éste halló en el episcopado del reino de los godos, da a entender con toda claridad cierto distanciamiento entre Hispania y Roma. No es fácil decir hasta qué punto se extendió esta actitud distante. No parece que se hubiera perdido del todo la vieja concepción de que la Iglesia Petri es el centro y sostén de la cristiandad. En efecto, cuando los musulmanes conquistaron el reino godo, el primado de Toledo Síndered huyó a Roma, donde en 721 suscribía las actas de un sínodo[27].

La estructura interna de la Iglesia goda en Hispania estaba caracterizada por una evolución, en general sin grandes alteraciones, sobre una base cristiana antigua. La inmunidad eclesiástica, el derecho de asilo, la jurisdicción eclesiástica y la sumisión del clero a los tribunales eclesiásticos tenía aquí más acusados los rasgos de la antigüedad tardía que en otras partes. La independencia económica de las Iglesias parroquiales y de

27. S.A. THOMPSON, *Goths in Spain* 250. Lacarra pasó por alto este hecho, que no es irrelevante para el enjuiciamiento de la postura de la Iglesia goda frente a Roma a fines de la época visigoda.

los monasterios seguía la corriente del tiempo. El derecho de iglesias propias se propagó también en la península ibérica y se extendió a los monasterios, y si bien se aflojaron las bases de la organización episcopal de la Iglesia antigua no quedaron totalmente extinguidas. Con el paso de los godos al catolicismo, la liturgia se vio enriquecida con la adopción del Credo en la misa por disposición de Recaredo *iuxta orientalium partium morem*. Su configuración característica tuvo lugar en el siglo VII bajo el influjo de grandes obispos y abades, que desplegaron una importante actividad literaria, con lo cual reforzaron también la conciencia de su identidad de la Iglesia goda hispana. En el *Pactum* de san Fructuoso de Braga parece haber influido el pensamiento godo en las relaciones entre el abad y los monjes.

Un indicio temprano de la vinculación a la patria era el orgullo por los santos del país, que desde el siglo IV se añadieron a la Virgen María y a los apóstoles. Prudencio (348-405) celebraba ya a los mártires de Mérida, Córdoba, Tarragona, Barcelona, Gerona, Zaragoza, Alcalá y Calahorra[28]. A san Vicente de Zaragoza, que como protomártir hispano, junto con el romano Lorenzo y el galo Mauricio, gozaba de veneración general aun fuera del reino de los godos, a Eulalia de Mérida, a Justo y Pastor de Alcalá, a Félix de Gerona y muchos otros se añadió más tarde Leocadia, santa de la ciudad regia de Toledo[29]. También se introdujeron cultos foráneos, especialmente el de san Martín de Tours, del patrón y apóstol de los suevos, Martín de Braga[30].

La Hispania romana tardía no abundaba en doctores de la Iglesia, en obispos y en abades, pero la Hispania visigoda dejó luego atrás a los otros países que le habían llevado la delantera. Tras las agitaciones de la invasión de los bárbaros refloreció en el siglo VI nueva vida, estimulada en muchas formas por la afluencia de extranjeros, en particular orientales y africanos. Mérida tuvo en la primera mitad del siglo VI tres metropolitas orientales. La restauración de Justiniano reforzó en el sur de Lusitania, en la Bética y en la región de Cartagena el influjo

---

28. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933, p. 364-365.
29. La iglesia de santa Leocadia de Toledo fue edificada por el rey Sisebuto (612-621): E. A. Thompson, *Los godos en España* (Madrid 1971) pp. 162ss de la ed. orig. ingl.
30. P. David, *Études historiques* 225-242.

griego, que sobrevivió allí a la decadencia de la soberanía imperial. Hubo relaciones muy antiguas entre Hispania y África, reforzadas además por las oleadas de inmigración en el tiempo del rey de los vándalos Hunerico (477-484) y por la expansión de las tribus mauritanas hacia la provincia imperial de África (hacia 570), que empujó hacia Hispania a abades con sus conventos.

Escuelas episcopales y conventuales reemplazaron desde por los años 500 las desaparecidas escuelas de retóricos. La más antigua escuela conventual que puede documentarse aparece en Valencia. Justo de Urgel, que había salido de esta escuela, firmó las actas del II concilio de Toledo (531), en el que se dictaron disposiciones sobre la formación de los clérigos. La escuela de san Martín de Asán fue fundada en 522 por el itálico Victoriano. Hacia 560 surgió un nuevo centro intelectual en Dumio (Galicia). Poco después, el africano Donato erigió el monasterio Servitanum en la provincia de Cartagena, el godo Juan la abadía de Biclara en la Tarraconense. Hacia el año 600 existía en Zaragoza la abadía de Santa Engracia; en Toledo, la abadía Agaliense. Numerosos obispos procedían de estos monasterios. En el último cuarto del siglo VI, Leandro de Sevilla, Severo de Málaga, Eutropio de Valencia, Máximo de Zaragoza y Juan de Gerona (de Biclara) representaban la vida intelectual de España. De la escuela de san Leandro salió san Isidoro de Sevilla, el padre y doctor de la Iglesia hispana.

San Isidoro es, al lado de san Agustín y san Gregorio, uno de los grandes doctores de la edad media occidental. Nació poco después de 550 y sucedió a su hermano Leandro como metropolitano de Sevilla (599-636). Su importancia no reside precisamente en la originalidad de sus ideas, sino en su saber enciclopédico, que desplegó sobre todo en su obra capital, las *Etimologías*. La edad media sacó de aquí, entre otras cosas, el sistema de las siete artes liberales. Otros numerosos tratados se ocupan con diferentes sectores del saber, como la gramática *(Differentiae)* o la astronomía *(De natura rerum)*. Siguiendo a Jerónimo y a Rufino, escribió Isidoro una historia de la literatura cristiana *(De viris illustribus)* y una crónica del mundo que completó con una historia de los godos, vándalos y suevos. No pocos de sus escritos están dedicados a la exégesis. En los *Synonyma* aparece

Isidoro como el padre de la teología mística de la edad media. Las *Sentencias*, un manual de la doctrina cristiana que va dirigido a los seglares, inauguran la literatura medieval de «Sentencias». De la vida eclesiástica se ocupan el tratado *De ecclesiasticis officiis* y la *Regula monachorum*, y de la cuestión judía, candente en el reino de los godos, el escrito apologético *De fide catholica*.

La obra del sevillano está todavía fuertemente marcada por la antigüedad clásica, digamos por una antigüedad ya momificada. Las ciencias naturales helenísticas son conocidas para san Isidoro sólo en los rudimentos, la filosofía sólo en resúmenes a modo de manuales. Así, la gramática con sus métodos *(Differentiae, Synonyma, Etymologiae)* vino a ser para el sevillano el fundamento no sólo del *trivium*, sino también del *quadrivium* e incluso de la filosofía y la teología. Los «antiguos» no eran ya para él los clásicos, sino sus comentaristas tardíos, que eran como un filtro entre él y los grandes autores de la antigüedad. Cierto que incluso a través de este filtro supo absorber Isidoro el espíritu de los clásicos y se lo asimiló hasta tal punto que muchos lo consideran como el último gran representante de un mundo que estaba desapareciendo. La Bética fue por medio del Doctor de la Iglesia hispana el «*Conservatoire de l'érudition grammaticale antique*» (Fontaine) y en esta función tomó el relevo del África romana, en la que se basaba en lo esencial la erudición de Isidoro. También desde África llegó a manos de Isidoro un número nada desdeñable de obras griegas en traducción latina. Después de África, hay que mencionar como transmisora a Italia, aunque a mucha distancia. Pasando por Roma, que bajo Gregorio Magno mantuvo animadas relaciones con Hispania, podría haber llegado a Hispania más de un códice, entre ellos los escritos tardíos de Casiodoro —espíritu emparentado con Isidoro—, que el sevillano incorporó a su obra.

Isidoro no quería con su copiosa obra servir únicamente a la ciencia. En los *Synonyma* nos habla el místico, en la *Historia gothorum* el patriota hispano. Isidoro, en calidad de metropolitano de Sevilla, tuvo que dedicar también su atención a las grandes cuestiones de la Iglesia y del reino. El IV concilio de Toledo (633) y las definiciones de monarquía y de ley en la *lex*

visigothorum llevan el sello de su espíritu. Es probable que la *Hispana,* la mejor colección general de cánones de aquel tiempo, que a través del renacimiento carolingio fue tan importante para el desarrollo del derecho canónico de aquella época, se remonte también a Isodoro. Surgió poco después de 633, sobre la base de un epítome hispano, que a su vez se apoyaba en colecciones provenzales y tarraconenses. Así, en el origen de la *Hispana* se refleja la historia del reino visigodo desde la reorganización por Teodorico el Grande. A la *summa* isidoriana del saber divino y humano se asoció la *summa* de derecho canónico como una realización de no menor rango.

Tras la muerte del Doctor egregio se trasladaron los centros culturales de la zona mediterránea al interior de Hispania. Málaga, Sevilla, Cartagena y Valencia pasaron a segundo término. Mérida y Zaragoza reafirmaron sus puestos respectivos en la iglesia peninsular, mientras que volvió a florecer Toledo con los dos Eugenios, Ildefonso y Julián. El godo Fructuoso, que se había criado en Palencia, vino a ser en los años 640-650 el padre del monacato de Hispania. Escribió su regla para la Iglesia del Bierzo, en los Montes de León, donde después de él vivió también su biógrafo Valerio de Astorga. El rey Recesvinto nombró a Fructuoso obispo de Dumio y finalmente metropolitano de Braga. Los hombres de Iglesia de primera fila de aquel tiempo plasmaron la liturgia mozárabe. El *Liber de virginitate s. Mariae* de san Ildefonso de Toledo representó un hito en la historia del culto de María.

La importancia del desplazamiento geográfico de los centros culturales en el siglo VII salta a la vista en la investigación arqueológica, que ha constatado la existencia de una región de asentamiento visigodo al norte del Tajo, en Castilla y León, a la que se incorporó la colonia sueva de Galicia. Las tierras hispanas al norte del Tajo tuvieron todavía poca participación en el desarrollo cultural de la zona mediterránea en el siglo VI. Los godos y los suevos eran arrianos; entre los romanos de Galicia no se había extinguido todavía el priscilianismo, y en las montañas vascocántabras había todavía paganos. Mérida y Toledo eran bastiones del sur avanzados hacia el norte, que caían dentro de la zona de irradiación de Córdoba. Según el testimonio de los descubrimientos arqueológicos, los godos conservaron sus cos-

tumbres nacionales hasta el paso del siglo VI al VII. Por aquel tiempo perdió su fuerza el arte cristiano de la Bética que había sido marcado por África. Un nuevo estilo arquitectónico y artístico nació en Mérida y en Toledo, que habían echado los puentes del sur al norte. Este estilo se extendió por la zona de asentamiento godo hasta la Tarraconense y Septimania. La última época del arte hispanogodo no era ya de impronta africana, sino más bien imperial, por sus relaciones con la Italia bizantina. En él se refleja la conciencia de reino hispanogoda de la época de Recesvinto (653-672) y de sus sucesores. Sólo se han conservado de esta fase iglesias menores de la Gothia, mientras que desaparecieron las construcciones representativas de Toledo. Sin embargo, del variado esplendor de las coronas de Guarrazar y del tesoro de Torredonjimeno irradia todavía sobre nuestros días cierta luz del tiempo de los reyes y metropolitanos de Toledo, del padre de los monjes, Fructuoso de Braga, de la *Hispana* y de la *Lex visigothorum.*

XXXVI. Los longobardos en Italia

FUENTES: PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum; Vita s. Barbati:* MGSS rer. Lang. et Italicarum (1878). MGSS rer. Mer. II; *Poetae Latini,* principalmente I *(Tituli saec. VIII)* y IV *(Rhythmi aevi merovingici et carolini);* C. TROYA, *Storia d'Italia del medio evo IV (Codice diplomatico longobardo)* (1852-59); L. SCHIAPARELLI, *Codice diplomatico longobardo: Fonti per la storia d'Italia* 62-63, 2 tomos (Roma 1929-33); *Edictus Rothari,* ed. por F. BEYERLE (Weimar 1947) incluye las capitulares de los reyes longobardos); JAFFÉ, P.F. KEHR, *Italia pontificia,* 7 tomos (1906ss); F. SCHNEIDER, *Die Epitaphien der Päpste* (MA 6, 1933); MANSI X-XII; PL 75-79 (obras de Gregorio el Grande); MG Ep. I.

BIBLIOGAFÍA: Historia de los longobardos y de la Italia longobarda: L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen* (Munich [2]1941); *Problemi della civiltà e dell'economia longobarda: Scritti in memoria di G.P. Bognetti* (Milán 1964); *Atti del I congresso internazionale di studi longobardi* (Espoleto 1952); C.G. MOR, *Lo Stato longobardo nel VII secolo;* G. POCCHETTINO, *I Longobardi nell'Italia meridionale* (Caserta 1930); G.P. BOGNETTI, *Chierici, A. de Capitani d'Arzago, Santa Maria di Castelseprio* (Milán 1948); id., *Milano longobardo: Storia di Milano* II (Milán 1954); O. BERTOLINI, *I Germani. Migrazioni e regni nell'Occidente già romano: Storia universale,* dir. por E. PONTIERI III, 1 (Milán 1965); G. FASOLI, *I Longobardi in Italia* (Bolonia 1965).

Misiones entre los longobardos, historia de la Iglesia longobarda, Roma y los longobardos: Cf. las obras antes citadas de BOGNETTI, BERTOLINI y FASOLI. Además G.P. BOGNETTI, *La rinascita cattolica dell'Occidente di fronte all'arianesimo e allo scisma: Settimane di studio...* VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Espoleto 1960) 15-41; id., *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo:* ibid. 415-454; P.M. CONTI, *Il «monasterium», sacello di fondazione privata e le missioni cattoliche nella Tuscia del secolo VIII: Studi storici, Miscellanea onore di M. Giuliani* (Parma 1965) 81-102; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio ed ai Longobardi* (1941); id., *I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e di Benevento:* RSTI 6 (1952) 1-46; id., *Riflessi politichi delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia:* «Settimane di studio...» V. *Caratteri del secolo VII in Occidente* II (Espoleto 1958) 733-790; id., *Le chiese longobarde dopo la conversione al cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato:* «Settimane di studio...» VII. *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale* I (Espoleto 1960) 455-492. Id., *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII: Settimane di studio... XIV. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medio Evo* (Espoleto 1967) 327-363; P.M. CONTI, *Aquileian, Eastern and Roman Missions in the Lombard Kingdom:* «Misc. Hist. eccl.» III (Lovaina 1970) 62-70.

Frutos tardíos de la invasión de los bárbaros, y también frutos tardíos del arrianismo, fueron los longobardos, que poco antes de 490, bajo el mando de los hérulos, penetraron en «Rugiland» (Austria inferior), ocuparon la región entre el Enns, el Danubio y el March y en 508 se sacudieron el yugo de los hérulos. Hacia 526 penetraron en la primera provincia panónica entre el Danubio y el Drau, abandonada hacía tiempo por los romanos, y así vinieron a ser vecinos directos de los ostrogodos. Bajo su rey Wacho (hacia 510-540), entraron en relaciones amistosas con los gépidos, asentados entre el Tisza y los Cárpatos, y con los francos, unos y otros adversarios de los ostrogodos. Un viraje se produjo en la política de los longobardos cuando tras la muerte de Wacho asumió el gobierno Audoin (hacia 540-560): en un principio como tutor del heredero al trono, Walthari, y luego como rey desde 547-548 poco más o menos. Audoin se malquistó con los francos y los gépidos y en 548 se puso del lado de Justiniano, que entonces le confió el territorio entre el Danubio y el Save, así como también la Nórica oriental interior, hasta entonces provincias ostrogodas.

Según Procopio, los longobardos habían declarado en 548 que profesaban la misma fe que el emperador[1]. Aunque ésta era una noticia tendenciosa del embajador longobardo, no parece haber sido mera invención. En efecto, a través de los francos pudo haber influjo católico, aunque éste pudo también entrecruzarse con influjo arriano de parte de los gépidos. Todavía en los primeros años del rey Alboino (hacia 560-572) estaba pendiente la decisión religiosa, como lo muestra una carta del obispo Nicecio de Tréveris a la primera esposa de Alboino, la princesa franca Clodosvinda. Sólo tras la victoria sobre los gépidos, inmediatamente antes de la marcha sobre Italia el año 568, se decidió Alboino por el arrianismo, quizá con miras a la fusión de los restos de germanos del Danubio en el seno de la nación longobarda. También debió influir en ello el deseo de ganarse a los ostrogodos que todavía quedaban en Italia. Este arrianismo adoptado tardíamente no penetró muy hondo. Partes de la población perseveraron incluso en el paganismo.

Los longobardos, contrariamente a los ostrogodos, no penetraron en Italia como federados, sino como conquistadores[2]. Alboino ocupó las provincias de Aquilea (Venecia) y Milán (Liguria), a excepción de la zona costera, e hizo luego también que una parte de sus tropas avanzase por el paso de Cisa hasta la Toscana, en dirección a Benevento. Tras su muerte y después de un breve reinado de su sucesor Clef, se produjo un interregno (574-584), en el que los longobardos fueron regidos sólo por duques[3]. Por este tiempo logró el emperador atraer a su servicio a una parte no insignificante de los *duces* longobardos. Aun después de la restauración de la monarquía en 584, el restablecimiento de la unidad política fue en un principio más programa que realidad. Una coalición franco-bizantina llevó al rey Autario (584-590) al borde del abismo. Los imperiales, que todavía poseían fuertes

1. *Bellum Gothicum* III 34.

2. Cierto que los ostrogodos ofrecieron resistencia sólo cuando los longobardos hubieron conquistado Milán y pusieron sitio a Pavía. Así pues, Mor y Fasoli, siguiendo a Bognetti, han formulado la conjetura de que los longobardos habrían ocupado Italia al norte del Po en 568-569 de acuerdo con el emperador Justino II, el cual habría tenido interés en proteger a Italia por medio de los longobardos contra los francos austrasianos. Esta conjetura no se puede verificar.

3. Mor ha planteado la pregunta de si el «interregno» no fue en realidad sólo un tiempo de regencia ejercida en nombre del hijo de Clef, Autario. Tampoco esto pasa de ser una conjetura.

cabezas de puente al norte del Po, recobraron Reggio, Parma y Piacenza, con lo cual introdujeron una peligrosa cuña entre los longobardos del norte de Italia y los grupos longobardos de la Toscana, Espoleto y Benevento. El salvador del reino fue Agilulfo (591-616), que sometió a los duques contrarios, acabó con la cuña bizantina en la Emilia occidental y conquistó, al norte del Po, Cremona, Mantua y Padua (602-603). Una nueva irrupción en las posiciones imperiales logró el rey Rotaro (636-652), que conquistó en Venecia Oderzo, en la Emilia Módena y en Liguria la entera zona costera, comprendida Génova. Los longobardos poseían ya la totalidad de la provincia de Milán, la provincia de Aquilea a excepción de Istria y de las lagunas vénetas, la mitad occidental de la Emilia (Piacenza, Parma, Reggio, Módena), la mayor parte de la Toscana (Luca-Pisa, Fiésole-Florencia, Arezzo, Siena, Volterra, Chiusi, Volsinii), el sur de la Umbría (Espoleto) con partes de la Sabina, Samnium (Benevento) y algunas zonas de la Campania (Capua). Los ducados de Espoleto y Benevento, separados del *regnum* por el exarcado de Ravena y el ducado romano, dependían sólo flojamente de la corona. Caminos especiales siguió Benevento, que todavía después de 663 se extendió más allá de la Apulia y de la Lucania.

El destino de la Iglesia en el reino de los longobardos sólo se comprende sobre el trasfondo de la historia política. Paulo Diácono refiere que contrariamente a las zonas ocupadas bajo la soberanía de Alboino, las *civitates* conquistadas bajo los duques longobardos estuvieron sujetas a duro tratamiento[4]. La investigación moderna propende a dar fe a esta aserción del historiador de los longobardos. Para llegar a un juicio justo deben también tenerse en cuenta las devastaciones de guerras anteriores, cuyos daños no se habían remediado todavía en modo alguno cuando se produjo la invasión de los longobardos. Así, por ejemplo, Venecia (nordeste de Italia) había sido especialmente afectada

---

4. *Per hos Langobardorum duces expoliatis ecclesiis, sacerdotibus interfectis, civitatibus subrutis populisque extinctis, exceptis his regionibus quas Alboin ceperat, Italia ex maxima parte capta et a Langobardis subiugata est (Hist. Lang.* 32). Es fundamental para la investigación reciente la obra de G.P. BOGNETTI, *Continuità*. De entre la investigación más antigua mencionaremos A. CRIVELUCCI, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, «Studi storici» 15 (1904-06); L. DUCHESNE, *Les évêchés d'Italie*, MAH 25 y 26 (1905 y 1906); *Atti del congresso internazionale di scienze storiche*, III, Roma 1903.

por la expedición de los hunos bajo Atila (452), mientras que la Italia central y meridional, así como Milán, habían sufrido duramente en la guerra goda de Justiniano.

Si bien los dos metropolitanos de Aquilea y Milán huyeron a territorio imperial en 568-569, el primero a Génova y el segundo a Grado, sus sufragáneos perseveraron en su mayor parte en las dos provincias ocupadas por los longobardos. En base al privilegio que otorgó Alboino al obispo de Treviso inmediatamente después de la ocupación de la ciudad, se puede sin duda suponer que también los demás obispos que aceptaran la nueva situación recibirían garantías jurídicas del rey. En Venecia no se registra vacancia episcopal alguna[5]. En Liguria, según se puede comprobar, sólo Como estuvo vacante hasta comienzos del siglo VII, pero el clero permaneció en la ciudad. Es desconcertante la situación en la Toscana, donde en algunas ciudades episcopales se produjeron largas sedes vacantes (en Luca, especialmente en Siena), mientras que en otras (Arezzo, Pistoya), no fue interrumpida la continuidad[6]. En Espoleto no se registran perturbaciones; en todo caso los duques de la región estuvieron federados durante algún tiempo. En cambio, se derrumbaron totalmente los obispados de la región de Benevento, en la que pensaría principalmente Pablo el Diácono cuando hablaba de las devastaciones de los duques. Los longobardos de Benevento se señalaron por una especial rudeza, y en su población había todavía elementos paganos. Fueron también tratadas con rigor las ciudades y los obispados de la zona limítrofe disputada entre los imperiales y los reyes longobardos: así en las *civitates* de la Emilia reconquistadas por Agilulfo, y en las regiones vénetas de Padua, Oderzo y Altino conquistadas tardíamente, cuyos obispos se retiraron a las lagunas vénetas. Con una mirada retrospectiva se puede constatar que hubo mayores trastornos en las regiones que estaban más sustraí-

5. De los años 590-591 están documentados en la zona longobarda 10 sufragáneos de Aquilea, a saber, Säben, Julium Carnicum, Belluno, Concordia, Trento, Asolo, Verona, Feltre, Treviso y Vicenza («Settimane di studio» VII, p. 496). Seis de ellos — Säben, Julium Carnicum, Concordia, Trento, Verona y Feltre — estuvieron representados en un sínodo de Grado en 579 (ibid. 499).

6. Siena estaba ya vacante desde fines de la guerra de los ostrogodos. Bognetti ha hecho notar que en Siena los *exercitales* longobardos vinieron sin duda a ocupar el puesto de los *cives* italorromanos. Análoga pudo haber sido la situación en Luca, donde parece que se había quedado también un grupo de ostrogodos.

das al poder real y en las que eran disputadas o fueron conquistadas tras duras luchas[7].

Los reyes longobardos tenían ante los ojos el modelo de los ostrogodos. Alboino eligió Verona como residencia real, con lo cual dio a conocer que quería empalmar con Teodorico (Teodorico de Verona). Autario fue elevado al trono en 584 en Verona y en 589 contrajo matrimonio con la hija del duque de Baviera Teodelinda, que por su madre procedía de la antigua casa real longobarda de Wacho y cuya tradición aportó a la renovada realeza longobarda. Autario adoptó el sobrenombre de Flavio que habían llevado los reyes ostrogodos y llevaban también los reyes visigodos desde Teudis y Atanagildo. Con esto se sugería un programa de gobierno que también a la población itálica prometía garantizar la seguridad jurídica. De todos modos, el rey tenía empeño en mantener rigurosamente la separación entre longobardos y romanos. En pascua de 590 dictó a los longobardos la prohibición de bautizar a sus hijos en la religión católica.

Gregorio Magno atestigua que en la época de Autario abrazaron el catolicismo algunos longobardos. La prohibición del bautismo católico hace conjeturar que las conversiones no se restringían ya a pequeños círculos. Las esperanzas de los católicos de Venecia y de Liguria pudieron dirigirse principalmente a la reina Teodelinda, que era también católica y que, como ellos, no reconoció el concilio constantinopolitano de 553. La condenación de los Tres Capítulos había conducido al cisma en las provincias de Milán y de Aquilea. El distanciamiento eclesiástico de Roma y de la Iglesia del imperio entrañaba de antemano el peligro de un distanciamiento político del imperio. Narsés lo había conjurado en un principio, a base de mostrarse circunspecto en la cuestión de los Tres Capítulos en el norte de Italia, y sin duda también con la mirada puesta en los francos que propendían al cisma y seguían apareciendo peligrosos aun después de su ex-

7. Las luchas condujeron también al desmantelamiento (Brescello, Mantua) o incluso a la destrucción de las ciudades (Cremona, Padua), es decir, a medidas de carácter de excepción. En lugar de Padua vino a ser Monselice centro de la dominación longobarda, algunas zonas del territorio de la *civitas* pasaron a los ducados longobardos de Vicenza y de Treviso. El territorio de Oderzo fue repartido entre los ducados de Treviso, Friul y Ceneda; en la sede ducal longobarda de Ceneda fue erigido un nuevo obispado. Sólo hacia el 800 volvió a ser Padua sede episcopal (G.P. BOGNETTI, *Continuità* 445 447).

pulsión de la península. El emperador Mauricio (582-602) se atuvo firmemente a la política de Narsés, pero entonces tropezó con la oposición de los papas, para los cuales la unidad de la Iglesia debía naturalmente anteponerse a todo. El influjo romano se hizo notar con la mayor fuerza en el metropolitano de Milán, que se había refugiado en Génova. El obispo milanés en el exilio, Lorenzo, abandonó ocultamente su oposición en 573: su sucesor Constancio, elevado al episcopado en 593, era ortodoxo. Los sufragáneos de Milán en el reino de los longobardos no adoptaron sin embargo este giro. Aunque el metropolitano en el exilio, Diosdado, designado sucesor de Constancio el año 600 fue reconocido en Milán, la unión de la provincia estaba todavía muy distante. La diócesis de Como, que hacia 606 recibió un nuevo obispo llamado Agripino, se adhirió incluso a la provincia de Aquilea, que se había mantenido abiertamente cismática. Sólo se modificó la situación de Aquilea cuando, tras el cambio de la política religiosa imperial bajo Focas (602-610), también en Grado fue designado un metropolitano ortodoxo (607). Los sufragáneos de la Venecia longobarda no siguieron el ejemplo de los obispos de la Liguria longobarda, sino que, consumando la ruptura, eligieron un metropolitano propio que fijó su sede en Cormons. Así, la antigua provincia Venetia se dividió en una federación metropolitana longobarda de Aquilea (sede en Cormons, más tarde Cividale = Forum Julii) y en una federación metropolitana imperial de Grado.

La política prudente de Narsés y del emperador Mauricio logró diferir la separación de los cismáticos del imperio, pero al fin no pudo impedirla, como lo mostraron los acontecimientos de 607. La aproximación de los católicos cismáticos del reino de los longobardos a la monarquía longobarda apareció clara desde la escisión surgida en 593 en la provincia milanesa. Ahora bien, esta aproximación difícilmente se habría llevado a cabo con tal rapidez si la reina Teodelinda no hubiese sido a su vez católica y no hubiese hallado en su segundo esposo Agilulfo —que había casado con ella después de la muerte de Autario— plena comprensión para con la nueva política, concebida sin duda por ella, de una colaboración más estrecha con los romanos del norte de Italia. Agilulfo se mantuvo personalmente arriano, pero

desplazó su residencia de la «regia ciudad goda», Verona, a la imperial Milán, acogió en su consejo a romanos milaneses, promovió la restauración de iglesias milanesas y finalmente en 603 hizo incluso bautizar como católico cismático a su hijo Adalvaldo, totalmente en oposición con el decreto sobre el bautismo, de su antecesor Autario. Fue padrino de Adalvaldo el abad Secundo de Nano (diócesis de Trento), confidente de la reina durante muchos años e historiador de la corte. La misión cismática iniciada entre los longobardos del *regnum* se consumó bajo el signo de santa Eufemia de Calcedonia. Este camino misional se reflejó en las consagraciones de iglesias dedicadas a los mártires del Val di Non (Nano) en los asentamientos longobardos de Occidente, y al mártir nórico san Florián, cuyo culto propagó la Iglesia de Aquilea en los castillos longobardos del este[8]. La pareja regia acertó también a interesar para sus fines al abad Columbano, huido a Italia el año 612. Le confió la iglesia de San Pedro de Bobbio como punto de apoyo de la misión en la diócesis de Tortona y trató también de ejercer influjo sobre el papa por su medio.

La primera fase del gobierno de Agilulfo coincidió con el pontificado de san Gregorio Magno, iniciador de la misión de los anglosajones, el cual, al tomar posesión del cargo, debido al decreto sobre el bautismo dictado poco antes por Autario, hubo también de enfrentarse con el problema de la conversión de los longobardos. En realidad, Gregorio veía en la eliminación del cisma de los Tres Capítulos y en la paz el rey longobardo y el emperador, los presupuestos irrenunciables para una adecuada iniciativa romana. El papa puso el mayor empeño en la realización de estos presupuestos, y en este sentido influyó sobre todo en la reina Teodelinda. Sin embargo, su intento no gozó de pleno éxito. Después de su muerte volvió la hoja la pareja regia, sugiriendo al papa Bonifacio IV una nueva revisión por Columbano de la cuestión de los Tres Capítulos.

No obstante, la política religiosa y pacífica de Gregorio pareció dar fruto cuando el lugarteniente imperial de Ravena, tras la muerte de Agilulfo, en vista de la grave amenaza que los per-

8. Sobre las advocaciones patronales de la misión cismática, cf. G.P. BOGNETTI (*Castelseprio, Milano longobarda*) y MOR («Settimane di studio» XIV 539ss).

sas suponían para el imperio, entabló por su parte relaciones amistosas con la corte longobarda[9]. Con esto se agudizó también la cuestión de la unión de las Iglesias. La reina madre y el joven rey Adalvaldo se dejaron persuadir, a lo que parece, de que el concilio de Calcedonia no había sido puesto en cuestión por el II concilio de Constantinopla, y los empeños por la liquidación del cisma condujeron en 625 a la reunión de las diócesis metropolitanas de Aquilea y de Grado. Ahora bien, parece ser que las negociaciones se habían llevado a cabo sin contar con los grandes longobardos ni con el episcopado cismático. Ambos grupos se aliaron contra la corte. Adalvaldo fue derribado en 625-626, reyes arrianos subieron de nuevo al trono, la corte fue desplazada a la nacional-longobarda Pavía, y el cisma adquirió nueva virulencia.

Sin embargo, no fue posible hacer retroceder la rueda de la historia. Ya no se trataba de una reacción arriana digna de consideración, y ello por el mero hecho de que el nuevo soberano Arivaldo fue derrocado a su vez por los católicos cismáticos. A ello se añadió que la esposa de Arivaldo, Gundeperga, hija de Agilulfo y de Teodelinda, llevó adelante en la corte la tradición católica, tendencia que continuó incluso bajo el siguiente rey Rotaro, con el que se había casado en segundas nupcias. Ahora bien, Gundeperga no pertenecía ya a la corriente cismática, sino a la ortodoxa. Todavía tuvo mayor importancia el hecho de que la abadía de Bobbio, bajo el abad Attala, después de la muerte de Columbano —incluso ya antes de 625— se hubiera situado abiertamente del lado de la ortodoxia romana, con lo cual se convirtió en el primer centro de una misión longobarda ortodoxa. Por iniciativa de su abad —y con privilegios de los papas Honorio I (de 628) y Teodoro I (de 643)— Bobbio quedó desligada de la jurisdicción del obispo diocesano de Tortona y sometida directamente a Roma. Con esto la abadía se vinculaba a la casa real, y sus empeños con respecto a Tortona fueron apoyados tanto por Arivaldo como por Rotaro y Gundeperga.

9. Después de la muerte de Agilulfo (hacia 616), también el rey visigodo Sisebuto dirigió un escrito a la corte longobarda, en el que requería al joven rey y a su madre a convertir a los lombardos al catolicismo. Todavía no se han esclarecido los motivos ocultos de esta iniciativa visigoda.

El estado de paz de hecho entre el *regnum* y el *imperium* bajo Adalvaldo y Arivaldo, que se prolongó hasta los primeros años de Rotaro (636-652), facilitó el empeño de tender un puente a través de Bobbio entre la corte longobarda y Roma. Cuando luego, en 643, pasó de nuevo Rotaro a la ofensiva contra el imperio, habían cambiado radicalmente las relaciones entre la antigua y la nueva Roma, de resultas de la disputa de los monoteletas, surgida en 640. Así se explica que la colaboración eclesiástica entre Roma y Pavía entablada a través de Bobbio, no fuera interrumpida por la guerra de Rotaro. En la Toscana fue restablecido el obispado de Siena, lo cual pudo efectuarse con activa cooperación de Roma, puesto que la Toscana pertenecía a la provincia eclesiástica romana. La misión católica fue reanimada de nuevo por clérigos y monjes huidos del este del imperio, y se extendió a los longobardos de Toscana, hasta donde no había llegado la misión cismática. Rotaro permitió también que los obispos de la Toscana longobarda participaran en el concilio de Letrán de 649, en el que luego tomaron parte también el metropolitano de Milán y su sufragáneo de Tortona. Es posible que el metropolitano de Milán, después de la conquista de Génova por Rotaro, volviese, todavía bajo el reinado de este monarca, a su antigua capital de provincia, con lo cual se habría añadido entonces a Bobbio y Siena un tercer punto de partida de la misión longobarda de observancia romana. Pero esto no puede afirmarse como hecho cierto.

Así pues, asistimos a la paradoja de que precisamente bajo los dos reyes arrianos Arivaldo y Rotaro alcanzó la misión católica ortodoxa los primeros puntos de apoyo en el reino longobardo.

La sustentadora de la continuidad dinástica en la corte había sido la reina Gundeperga. Después de la muerte de Rotaro y del breve reinado de su hijo Rodoaldo, en 653, cuando la crisis entre el emperador y el papa había llegado a su período álgido, fue elevado al trono de los longobardos un primo de la reina: Ariperto, sobrino carnal de Teodelinda. Ariperto (653-661) era católico ortodoxo. Abolió el arrianismo como religión del Estado y erigió la iglesia parroquial de San Salvador en Pavía, al lado de la más antigua de San Juan Bautista erigida por Teo-

delinda en Monza[10]. Pero no aprovechó las oportunidades políticas que ofrecía el conflicto entre el emperador y el papa, por lo cual no colmó las esperanzas que sin duda habían depositado en él los longobardos. Así, después de la muerte de Ariperto, el duque Grimoaldo de Benevento pudo aprovechar una disputa por la sucesión al trono, de los hijos del rey Perctarito y Godeperto, para alcanzar la corona incluso con la ayuda de un grupo arriano que sin duda apoyaba a Godeperto.

Es significativo que los longobardos arrianos del reino, de los que sin duda había partido la iniciativa del golpe de Estado, no se sintieran ya con fuerza suficiente para proclamar un rey de sus filas, sino que tuvieran que recurrir al duque de Benevento. Los longobardos de Benevento, al igual que los de Espoleto, no habían sido afectados por la misión católica del norte de Italia, y las grandes cuestiones del reino seguían siéndoles ajenas. Su arrianismo acusaba los rasgos de una fe popular, maciza, no razonada, en la que se entreveraban elementos católicos y paganos. Grimoaldo (662-671) era entusiasta del arcángel san Miguel, cuyo santuario se hallaba sobre el monte Gargano, en el ducado de Benevento. Atribuía al arcángel una victoria sobre los bizantinos y trasladó su culto a Pavía, donde lo asumieron sus sucesores católicos. San Miguel relegó a segundo término el culto más antiguo de san Juan Bautista, y vino a ser el patrón del reino y del pueblo de los longobardos, curiosamente por iniciativa de un soberano arriano, que se había aliado incluso con los árabes contra el emperador.

El gobierno de Grimoaldo fue en el fondo un anacronismo, una marcha en sentido contrario a una evolución histórica iniciada hacía mucho tiempo. Quizá el rey mismo todavía en sus últimos años trató de seguir el curso de sus predecesores. Cuando murió, volvieron a llamar los longobardos a Perctarito.

Bajo Perctarito (661/671-688) y su hijo Cuniberto (678/688-700), nombrado corregente ya en 678, maduraron finalmente las decisiones que se venían preparando hacía ya tanto tiempo. El obispo Mansueto de Milán (672-681) fue el primer metropolitano de Liguria —de la «Neustria» longobarda—, que, como

10. San Salvador no fue la primera iglesia católica regia en Pavía; la reina Gundeperga había hecho ya levantar allí una iglesia de san Juan.

se ha comprobado, residió de nuevo en la antigua capital del noroeste de Italia. El rey, el papa y el metropolitano emprendieron la reorganización de la provincia eclesiástica. Anastasio, último obispo arriano de Pavía, pasó al catolicismo. Los días del cisma en la provincia de Milán estaban contados. La unión eclesiástica se llevó a cabo a lo que parece sin fricciones, ya que el frente común formado en la cuestión de los monoteletas dejaba sin objeto la vieja disputa de los Tres Capítulos. Cuando el emperador Constantino IV cambió de opinión en la cuestión de los monoteletas y el papa Agatón convocó en 679 a las Iglesias nacionales de Occidente a una gran demostración de fe, volvió a reunirse por primera vez un sínodo provincial milanés que se puso del lado del papa. La paz de la Iglesia que sancionó el VI concilio de Constantinopla 680-681 acarreó también la primera conclusión de paz oficial entre los longobardos y el emperador. Con esta ocasión, el compromiso de lealtad con la *res publica* y con el emperador, que contraían los sufragáneos romanos en el juramento de obediencia al papa como su metropolitano, fue modificado para los sufragáneos romanos del reino longobardo en el sentido del compromiso de procurar la conservación de la paz entre la *res publica*, es decir, el *imperium*, y la *gens langobardorum*.

Las actas del sínodo de Milán fueron redactadas por el diácono Damián, que poco después de la muerte de Anastasio (convertido al catolicismo) fue designado obispo de Pavía y obispo de la misión de los longobardos. La ciudad regia de Pavía vino a estar bajo la égida romana, y en cuanto tal, por analogía con Bobbio, fue desligada de la provincia eclesiástica de Milán y sometida directamente a Roma[11]. Damián había estudiado en Grecia y probablemente era además griego, al igual que sus auxiliares, que, de acuerdo con el testimonio de sus nombres y de las advocaciones de las estaciones de misión, eran en su mayoría griegos u orientales y que, como Damián, fueron sin duda enviados también por Roma.

11. G.P. BOGNETTI, *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi*, «Atti e memoria del IV congresso storico lombardo», Milán 1940. La idea de Bognetti no deja de ser discutida, pero ha sido aceptada también, con ciertas modificaciones, por Bertolini. La exposición ofrecida en el texto sigue a Bertolini.

Así, entre la última fase de la misión de los longobardos y la última fase de la misión de los anglosajones bajo Teodoro de Tarso y Adrián de Nápoles existió un «paralelismo cronológico y metódico»[12]. La oleada de inmigración de Grecia, del Oriente y de África a Italia, desencadenada por la disputa de los monoteletas y la invasión árabe, tuvo repercusiones beneficiosas para la conversión de los germanos. Entre los longobardos de Italia septentrional, el culto de Donato permite suponer también cierto influjo desde la Toscana (Arezzo)[13].

Por esta misma época hacía también progresos la misión romana oriental en el sector de Espoleto y — después de la conciliación de la casa real con los duques de Benevento — en la Italia meridional longobarda. El duque Romualdo I de Benevento (662-687) fue convertido por san Barbado. Junto a su residencia surgió una iglesia de San Pedro y se erigieron de nuevo los obispados de Benevento y Sipont. No fue Benevento, sino la «Austria» longobarda (provincia de Aquilea), baluarte principal de los cismáticos, el último respaldo de la oposición contra la monarquía católica: por cierto, de una oposición en la que el arrianismo no desempeñaba ya el menor papel y los motivos políticos pesaban por lo menos tanto como los eclesiásticos. El portavoz de los rebeldes era el duque Alahis de Trento, al que Perctarito tuvo que ceder también el ducado de Brescia. Alahis se reveló con ocasión del advenimiento del nuevo soberano en 688. La batalla se libró en el Campus Coronate, junto al Adda, y el arcángel Miguel apareció como patrón del reino. Alahis fue vencido. Coniberto hizo edificar una iglesia en el campo de batalla en honor de san Jorge, que era venerado como patrón de los ejércitos en Bizancio. Una década más tarde, un concilio longobardo de Pavía selló la vuelta de los últimos cismáticos de la provincia de Aquilea a la ortodoxia. El rey mandó las actas del sínodo al papa (698-699) para su confirmación. Se mantuvo la separación de las provincias de Aquilea y de Grado, antes consolidada por los límites políticos entre el reino y el imperio.

12. G. FASOLI, *Longobardi* 140ss.

13. G.P. BOGNETTI, *Continuità* 424. Por lo demás Bognetti no cree que el culto a Donato en los centros longobardos del norte de Italia, se remonte a los misioneros sino a ciudadanos fieles al rey procedentes de la zona de Arezzo, que se asentaron en Rímini.

A la muerte de Cuniberto había terminado ya en lo esencial el proceso que se había iniciado bajo Agilulfo y Teodelinda, a pesar de las constantes vicisitudes, no en último término políticas. Desde luego, hay que tener en cuenta que en la visión histórica retrospectiva destaca con especial vigor el trasfondo político. La escasez de las fuentes históricas apenas si permite descubrir los motivos personales de convertidores y convertidos, el esfuerzo individual y los métodos de los misioneros[14]. Al igual que en otros casos en la historia, también aquí debe evitarse la tentación de considerar los resultados tan sólo como la consecuencia de una evolución necesaria. Cierto que era grande el peso de la tradición catolicorromana y que el arrianismo tenía en el pueblo longobardo fundamentos mucho más débiles que entre los godos. En realidad los múltiples altibajos, el transcurso de la historia de la misión longobarda, que da sencillamente una sensación de caos en comparación con otros pueblos germánicos, muestra que la discusión religiosa no puede encerrarse en un esquema.

La monarquía católica longobarda sufrió una crisis dinástica que paralizó el proceso normal durante más de un decenio, de modo que sólo adquiere forma bajo el rey Luitprando (712-744). Sin embargo, ya bajo Perctarito y Cuniberto se habían fijado rasgos fundamentales. El sínodo de Pavía puede compararse *mutatis mutandis* con el concilio de Toledo de 589. Fue convocado por el rey y tenía sus sesiones, conforme al modelo imperial, en la sala del palacio regio. La unión fue jurada solemnemente en la iglesia del patrón del reino, san Miguel. Los obispos de Pavía estaban exentos desde Perctarito y Cuniberto, y en el siglo VIII parecen haber asumido un puesto intermedio entre Roma y el *regnum*[15]. El rey Luitprando fundó la capilla de la corte en la iglesia de San Salvador y edificó San Pedro *in Caelo Aureo*[16]. Como los reyes francos y visigodos, influyó en la provisión de los

14. Aparece claro que también en la historia de la conversión de los longobardos desempeñó un papel no pequeño el milagro (cf. O. BERTOLINI, *I papi* 347 nota 50), y es posible que Gregorio Magno, al redactar sus *Dialogi*, pensara en su posible efecto sobre los longobardos. Pero, naturalmente, con ello sólo se resalta un aspecto.

15. O. BERTOLINI, *Le chiese longobarde* 475ss.

16. Perctarito y su esposa habían erigido en Pavía Santa Águeda, y ante las puertas de la ciudad una basílica de Santa María en el cementerio longobardo (G. FASOLI, *Longobardi* 138).

obispados, y en sus Capitulares hizo valer principios eclesiásticos, una vez incluso invocando expresamente al papa como *caput ecclesiarum Dei et sacerdotum (in omni mundo)*[17]. Se llevaron ante su tribunal numerosas cuestiones de límites entre obispados del reino durante la reorganización eclesiástica lombarda. En las fechas tardías del reino incluso el episcopado estaba obligado al servicio de las armas[18].

De todas formas, al contrario de Toledo, Pavía no consiguió una posición primacial; tampoco pueden señalarse en la Italia longobarda, contrariamente a la Hispania goda, concilios del reino[19]. A diferencia de las Galias y de Hispania, a la plena estructuración de la Iglesia nacional en Italia se oponía la antigua organización metropolitana. En efecto, sólo dos metrópolis eclesiásticas —Milán y Aquilea (Cividale)— se hallaban dentro del reino. Los obispados longobardos de la Emilia pertenecían a Ravena, los obispados de la Toscana, de Espoleto y Benevento, a la provincia eclesiástica romana.

Los reyes godos se habían «desposado» con Hispania, como decía Isidoro de Sevilla. La conversión de los longobardos y la eliminación del cisma pareció ofrecer a los monarcas longobardos la posibilidad de tomar a Italia por «esposa». Ya Autario, según rezaba la leyenda, habría trazado con su lanza, en la playa de Reggio de Emilia, los límites del reino longobardo[20]. En la inscripción de una corona mandada construir por Agilulfo, se le designaba como *rex totius Italiae*[21]. El epitafio de Cuniberto en San Salvador de Pavía terminaba con estos versos: *Quem dominum Italia patrem atque pastorem / Inde flebile maritum iam viduata gemet*[22]. Después de la transformación del reino se fijó Luitprando como meta hacer eficaz su soberanía en Espoleto y Benevento e integrar el exarcado de Ravena con la pentápolis

17. G. Fasoli, *Lomgobardi* 156.

18. O. Bertolini, *Le chiese longobarde* 491 (testimonio acerca de Luca, de 754).

19. Apenas si se hallan tampoco huellas de sínodos provinciales y diocesanos en la Italia longobarda. Sólo se atestigua un sínodo de Milán bajo el rey Aistulfo, según el sínodo de Pavía de 698 (O. Bertolini, «Settimane di studio» vii, 1, 515.

20. Paulo Diácono, *Hist. lang.* 32.

21. Se discute la autenticidad. Cf. R. Elze, *Die eiserne Krone in Monza: Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der MG 13), que la niega, y la recensión por G.P. Bognetti, *Archivio storico lombardo*, serie ottava v (1954-55) 1-10, que la afirma. La coherencia de los testimonios está a favor de la autenticidad.

22. Según G.P. Bognetti, *Milano longobarda* 241.

en el reino de la *a Deo dilecta et catholica gens Langobardorum*[23]. Con respecto a Roma quería contentarse con una *defensio*. Pero esta concepción no halló el menor eco en la Italia imperial. Los límites entre *regnum* e *imperium* se habían fijado con demasiada fuerza en los ánimos y Roma se atuvo al status quo político, aunque precisamente entonces la disputa de las imágenes había conducido a un nuevo conflicto eclesiástico con el emperador. Con esto se hizo inevitable el enfrentamiento político entre el papa y el rey. Los papas habían acariciado largo tiempo la idea imperial romana de la edad tardía, en la que la salvación de la Iglesia universal estaba ligada de forma indisoluble a la del imperio; así, se sentían ahora cada vez más claramente protectores de la Italia imperial y hasta en cierto modo garantes de la autonomía de Espoleto y de Benevento. El compromiso jurado de actuar en pro de la paz entre el *imperium* y el *regnum*, que contraían en su consagración los longobardos sufragáneos de Roma, se fue transformando ya en 740 en la obligación de defender ante los monarcas longobardos la política papal del status quo: y esto ocurría por la misma época en que el papa hacía su primera llamada a los francos. Con esto surgía un conflicto de conciencia para los sufragáneos romanos en el reino longobardo, y no sólo para ellos, sino para todos los *viri devoti* del estado clerical o laical. Los reyes longobardos procuraron algún tiempo zanjar el conflicto sólo en el terreno político. Todavía Aistulfo respetó cuidadosamente los derechos eclesiásticos de Roma en una tensa situación política. Desiderio fue el primero que en 769 se opuso a Roma en el terreno del derecho canónico, cuando trató de sustraer a la obediencia de Grado las zonas de Istria ocupadas por los longobardos y en Ravena hizo designar como metropolitano a un seglar de su elección, sin consideración con los cánones. Cinco años más tarde se produjo el instante decisivo: el *regnum langobardorum* se ha roto en el conflicto con Roma.

---

23. Los epítetos están tomados del lenguaje de la cancillería imperial.

XXXVII. La conversión de los anglosajones y el nacimiento de la Iglesia anglosajona

FUENTES: MG Auct. ant. XIII, 1 (Gildas y Nennio); MGSS rer. Mer. VI (vida de Wilfrido de York); MGEp I y II. JAFFÉ I² (1885); DUCHESNE LP (París ²1907; reimpresión 1955); CH. PLUMMER, *Venerabilis Bedae opera historica,* 2 tomos (Oxford 1896; reimpresión 1966); P.F. JONES, *A Concordance to the Historia eccl. of Bede* (Cambridge/Mss. 1929); *Bedae opera de temporibus,* ed. CH.W. JONES (Cambridge/Mss. 1943); W. JAAGER, *Vita metrica s. Cuthberti* (Leipzig 1935); B. COLGRAVE, *Two Lives of St. Cuthbert* (Cambridge 1940); F.A. GASQUET, *A Life of Pope Gregory the Great* (Westminster 1904); B. THORPE, *The Anglo-Saxon Chronicle,* 2 tomos, Rolls Series (1861); J. EARL - CH. PLUMMER, *Two of the Saxon Chronicles Parallel...,* 2 tomos (Oxford 1892, 1899); A.W. HADDAN - W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland* III (Oxford 1871); F. LIEBERMANN, *Die Gesetze der Angelsachsen,* 3 tomos (Halle 1903-16; Neudr. Aalen 1960); F.L. ATTENBOROUGH, *The Laws of the Earliest English Kings* (Cambridge 1922); J.M. KEMBLE, *Codex diplomaticus aevi saxonici,* 6 tomos (Londres 1839-48); W. DE GRAY BIRCH, *Cartularium saxonicum,* 3 tomos (Londres 1885-93; reimpresión 1964).

Cronología: R.L. POOLE, *Studies in Chronology and History* (Oxford 1934).

BIBLIOGRAFÍA: F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England* (Oxford ²1950), en p. 679-699 pueden verse las fuentes; R.H. HODGKIN, *History of the Anglo-Saxons,* 2 tomos (Oxford ³1952); P. CLEMOES, *The Anglo-Saxons. Studies presented to Bruce Dickins* (Londres 1960); W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1946); M. DEANESLY, *The Pre-Conquest Church in England* (Londres 1961); id., *Side-Lights on the Anglo-Saxon Church* (Londres 1962); J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge 1962); *The English Church and the Papacy in the Middle-Ages,* ed C.H. LAWRENCE (Londres 1965); G. HAENDLER 28-38 E (con bibliografía); TH. SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Friburgo de Brisgovia 1964) con un capítulo sobre el origen y desarrollo de la Iglesia anglosajona hasta el s. VIII; K. SCHÄFERDIEK, *Bekehrung und Bekehrungsgeschichte III. England und Schottland:* HOOPS, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* II² (1974) 188-193.

Sobre Beda y sus fuentes: *Bede, his Life, Time and Writings,* ed. A.H. THOMPSON (Oxford 1935); S. BRECHTER,, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Gr.: Beiträge zur Geschichte des alten Monchtums und des Benediktinerordens* 21 (Münster 1941); id., *Das Apostolat des hl. Bonifatius und Gregors Missionsinstruktionen für England: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200. Todestag* (Fulda 1954) 22-33; id., *Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen: Settimane di studio... XIV. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medio Evo* (Espoleto 1967) 191-215.

Posiciones contrarias: M. DEANESLY - P. GROSJEAN, *The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine:* JEH 10 (1959) 1-49; P. MEYVAERT, *Les Responsiones de St. Grégoire à St. Augustin de Cantorbéry:* RHE 54 (1959) 879-894; M. DEANESLY, *The Capitulare Text of the Responsiones of Pope Gregory I to St. Augustine:* JEH 12 (1961) 231-234. Más detalles: J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church. Some questions of transmission: Settimane di studio... VII. Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* II (Espoleto 1960) 519-548.

La era de la invasión de los bárbaros marcó para Britania una cesura mucho más profunda que para las Galias, Italia e Hispania. Las tribus germánicas de los «anglosajones» (anglos, sajones, jutos y otras fracciones raciales) ocuparon las provincias orientales más largo tiempo romanizadas, con las metrópolis de Londres y York, y aceleraron con ello el proceso de desromanización de los britanos, que fueron retirándose hacia el oeste y aislándose cada vez más respecto del continente. La lengua y cultura célticas renacieron en la población enraizada de antiguo en el país, aun cuando los britanos mantuvieron la fe cristiana, así como la lengua latina en la liturgia, e incluso durante largo tiempo siguieron considerándose miembros de la Romania[1]. En la estructura politicosocial no existen notables diferencias entre los britanos y los anglosajones. Unos y otros, como los pictos de Escocia, estaban organizados en pequeños reinos, entre los cuales a veces uno u otro asumía una posición más o menos hegemónica. Pero no se llegó a una simbiosis de ambos pueblos. Sobre todo al sur de la isla se mantuvo una actitud de mutua hostilidad, que no permitió que surgiera entre los britanos un impulso misionero.

Así pues, los primeros influjos cristianos no llegaron a los anglosajones desde las zonas britanas vecinas, sino desde las Galias. Etelberto de Kent, que como Bretwalda (dominador de Britania), asumió una postura hegemónica al sur del Humber, casó en 589 con una princesa merovingia, Berta, hija de Cariber-

1. Testimonios en este sentido tomados de los escritos de san Patricio están citados en J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of Peter,* «Settimane di studio...»: VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800,* II, Espoleto 1960, p. 551. Con la mayor claridad: *Ecclesia Scottorum, immo Romanorum, ut Christiani ita ut Romani sitis.* La idea latente en este dicho tiene estrecha afinidad con la concepción de san León Magno citada después.

to I de París (561-567). En el acompañamiento de Berta llegó el obispo franco Liuthardo a la corte de Canterbury. Para que la reina cumpliera sus deberes religiosos se acondicionó una basílica cementerial, dedicada entonces probablemente a san Martín de Tours[2]. Un tesoro hallado en esta iglesia hace pensar en relaciones con el Garona. A lo que parece, de resultas del matrimonio franco del rey se entablaron relaciones con la región dominada por Cariberto I entre el Loira inferior y el Garona (Nantes, Tours, Poitiers, Burdeos). Hasta qué punto se reanimaran con esto relaciones eclesiales procedentes del siglo V entre las Galias y Britania, está por resolver. En todo caso, la Iglesia merovingia pudo apenas desarrollar una actividad misionera de importancia allende el canal a fines del siglo VI, pues estaba todavía completamente absorbida por la restauración de la Iglesia en el interior del reino.

La verdadera iniciativa de la misión de los anglosajones partió de san Gregorio Magno. El universal encargo misionero de Cristo no se había olvidado totalmente en la Iglesia romana. San León Magno lo había enfocado todavía en conexión con una misión providencial del imperio romano: *disposito namque divinitus operi congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis*[3]. San Gregorio Magno se hallaba en esta tradición, pero vivía en un mundo cambiado. Bajo el influjo de san Agustín remodeló la idea bíblica escatológica de la misión universal a los paganos y con ello avanzó de la «afirmación fundamental de un encargo misionero universal de la Iglesia» al «planeamiento y organización de una empresa misionera fuera de los límites del imperio romano»[4].

---

2. BEDA fecha en época romana la advocación de san Martín de Canterbury. WALLACE - HADRILL propende a aceptar este testimonio (*Rome and the Early English Church* 529). Cf., sin embargo, M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 35 48.

3. Pues la obra decretada por Dios implicaba que con la confederación de muchos reinos en un solo imperio se hiciera pronto accesible la predicación general a los pueblos que estaban bajo el régimen de una sola ciudad» (*Sermo 82 in natali apostolorum Petri et Pauli:* PL 54, 423).

4. W.H. FRITZE, *Universalis gentium confessio* 113. Fritze se opone con razón a la idea sostenida principalmente en la investigación inglesa, de que la obra misionera de Gregorio se debe entender en función de los presupuestos romanos imperiales (cf., por ejemplo, M. DEANESLY, *Pre-Conquest England* 45, y J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* 69). Que, sin embargo, no se había extinguido todavía en

Si bien se comprende en cierto modo la profunda razón espiritual de la iniciativa del gran papa, tan importante para el futuro de Occidente, no aparecen claras las circunstancias próximas por las que el interés de Gregorio se dirigió precisamente a los anglosajones. A la pregunta de por qué Britania, que desde hacía siglo y medio había quedado al margen de la *Ecumene* romana, volvía a entrar ahora en el ángulo visual de Roma, respondió en forma vigorosa y penetrante la conocida leyenda northúmbrica transmitida por la también northúmbrica *Vita Gregorii* y por Beda, aunque simplificando a la vez los problemas. La belleza externa de algunos esclavos anglosajones llamó la atención de Gregorio en una visita que hizo al foro romano y le habría hecho comprender que los anglos estaban llamados a ser coherederos de los ángeles[5]. La emotiva narración se basa probablemente en el hecho de que Gregorio diera el año 595 el encargo de rescatar esclavos anglosajones en las Galias —sin duda en Marsella— para educarlos en la fe cristiana con vistas a una futura actividad misionera en su patria, aunque no se excluye que llegaran esclavos anglosajones al mercado romano. La narración tiene valor como testimonio de representaciones northúmbricas acerca de los comienzos de la misión, pero como relato de un hecho histórico se presta a reparos críticos.

La historia narrada por Beda habría ocurrido en tiempos del papa Benedicto I (575-579). Una primera referencia a Britania se halla en los *Moralia* de Gregorio, que fueron redactados entre

---

Gregorio el pensamiento en el sentido de una Iglesia imperial, difícilmente se podrá negar, aun reconociendo su realización específica: la renovación de la idea misionera bíblica «teónoma». El papa no ignoraba que la Britania ocupada por los anglosajones había pertenecido una vez al imperio, y su plan de organización eclesiástica se basaba en disposiciones romanas más antiguas. La íntima adhesión de Gregorio al imperio resulta también de otros testimonios, y la restauración de la soberanía imperial en Occidente caía, por lo menos para los contemporáneos, dentro del ámbito de lo posible (J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Eearly English Church* 522). Así pues, me parece que la distancia entre san León Magno y Gregorio no es tan grande como supone Fritze.

5. « . *Rursus ergo interrogavit, quod esset vocabulum gentis illius. Responsum est, quod* Angli *vocaretur. At ille: "Bene", inquit, "nam et* anglicam *habent* faciem, *et tales angelorum in caelis decet esse coheredes. Quod habet nomen ista provincia de qua isti sunt adlati?" Responsum est, quod* Deiri *vocarentur idem porvinciales. At ille: "Bene", inquit, "Deiri; de ira eruti et ad misericordiam Christi vocati. Rex provinciae illius, quomodo appellatur?" Responsum est, quod* Aelli *diceretur. At ille adludens ad nomen ait: "Alleluya, laudem Dei Creatoris illis in partibus oportet cantari!" (Hist. eccle.* II 1).

585 y 595. Es controvertida la cuestión de si Gregorio había concebido el plan misionero hacia 585 y ya entonces —5 años antes del comienzo de su pontificado— había querido realizarlo personalmente. Con todo, la misión se preparaba ya desde hacía tiempo, como lo muestra el encargo del rescate de esclavos anglosajones de 10 de septiembre de 595. El reclutamiento de los primeros misioneros acarreó dificultades, pues parece ser que el clero secular romano no se mostraba muy dispuesto. Por fin, Gregorio envió, en la primavera de 596, al preboste Agustín con un grupo de monjes del monasterio de San Andrés, que él mismo había fundado en el Monte Celio. Los misioneros romanos desembarcaron en la primavera de 597 en la isla de Thanet perteneciente al reino de Kent.

Por supuesto, Gregorio no eligió al azar el punto de Kent para el arranque de la misión. Habría sido informado, por lo menos a grandes rasgos, sobre las posibilidades de actividad misionera en la corte de Canterbury. Sin embargo, el viaje a una lejana tierra de paganos parecía por lo menos a los interesados una aventura un tanto peligrosa: ya poco después de la partida habrían preferido regresar. Gregorio no cedió, pero entregó a sus enviados cartas de recomendación para el vicario pontificio de Arles, para los obispos de Aix (-en-Provence), de Vienne y Autún, para el abad de Lérins, para la reina franca Brunequilda y sus nietos Teodorico II de la Borgoña franca (Chalon-s.-Saône) y Teodeberto II de Auster (Metz). Ante la reina motivaba así el papa su embajada misional: había oído que los anglos querían ser cristianos, pero ningún obispo de los aledaños se ocupaba de ellos. De aquí se podría colegir una iniciativa venida de Kent. Pero a esto se opone el recelo con que, según Beda, la casa real de Kent acogió a los misioneros. *The Christian Franks in Kent seem not to have over-busied themselves in 30 years in preparing the king for St. Augustine* (Los francos cristianos de Kent no parecen haberse fatigado demasiado durante 30 años en preparar al rey para la venida de san Agustín)[6].

Sin embargo, pronto fueron dominadas las primeras dificultades, y la obra misionera se desarrolló felizmente. Llegó ayuda del

---

6. J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 527.

reino merovingio con el obispo Siagrio de Autún, que contaba con el apoyo de la reina Brunequilda. En julio de 598 pudo Gregorio informar al patriarca de Alejandría de grandes éxitos, que habían sido redondeados con la conversión del rey Etelberto (bautizado probablemente en pascua del año 601). Agustín, que había sido consagrado obispo en Francia, fundó, con la ayuda del rey, la catedral de Canterbury (iglesia de Cristo) y junto a la basílica de San Martín un monasterio masculino cuya iglesia (St. Austin) albergaría también los sepulcros de los obispos y de la casa real. La iglesia episcopal fue puesta, conforme al modelo de la catedral romana de Letrán, bajo la advocación del Salvador, y la iglesia conventual bajo la del príncipe de los apóstoles.

La Iglesia anglosajona en ciernes debía ser, por voluntad de Gregorio, independiente de la Iglesia gala y del vicario pontificio de Arles, pero debía estar unida a las Iglesias celto-britanas de la isla. Agustín debía preparar la fundación de dos provincias eclesiásticas con sus metrópolis en Londres y York respectivamente, cada una de las cuales comprendería 12 obispados, que habían de ser completados después de su muerte. Como cabeza de todas las Iglesias de Britania, recibió en 601 el *pallium*, con el encargo de fijar su sede en Londres.

El plan de organización de Gregorio se basa en la división romana un tanto antigua de Britania; probablemente no se conocía ya en Roma la organización diocleciana más reciente, según la cual esta región estaba dividida en cinco provincias. Sin embargo, el esquema organizativo no correspondía a las condiciones políticas del temprano siglo VI ni al estado de la misión; Londres pertenecía al reino de Essex, cuyo soberano estaba subordinado al Bretwalda de Canterbury y además el año 601 era todavía pagano. En tales circunstancias era imposible que Agustín se trasladara a la antigua metrópoli britanorromana, y la unión de las iglesias anglosajonas con las britanas fracasó tanto por la diversidad de las usanzas eclesiásticas como por el contraste nacional de los pueblos y la actitud dominadora de Agustín.

La predicación de la fe sólo podía desarrollarse sobre la base de las condiciones existentes, y así la misión sólo irradió en un principio a los reinos que estaban íntimamente relacionados con Kent: a Essex y Eastanglia (Norfolk y Suffolk). Agustín y sus

compañeros se afincaron más firmemente en Essex, donde reinaba un sobrino del rey Etelberto. En Kent se fundó en 604 un segundo obispado en Rochester (catedral de San Andrés), en Essex el obispado de Londres (San Pablo junto al Foro romano). Como en Kent, tampoco aquí se hizo presión para abrazar el cristianismo: *Didicerat enim (rex) a doctoribus auctoribusque suae salutis servitium Christi voluntarium, non coacticium esse debere*[7]. Gregorio había dado a los misioneros la instrucción de no destruir los templos paganos, sino convertirlos en iglesias y dar sentido cristiano a las fiestas paganas: *ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia et is, qui summum locum ascendere nititur, gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur*[8].

La misión de Agustín, que tenía puesta la mira en la conversión individual, no excluía, naturalmente, que la conversión de príncipes prestigiosos acarreara también la conversión global de séquitos y clientelas, y en este punto no pueden descartarse algunas presiones ocasionales. Sin embargo, a la muerte de san Agustín (entre 604 y 609) todavía no se habían convertido al cristianismo ni siquiera todos los miembros de las casas reales de Kent y de Essex. Así, a la muerte del rey Etelberto (616) y de su sobrino sajón oriental se produjo una reacción pagana, que si bien en Kent sólo significó un retroceso pasajero, en Essex y Eastanglia destruyó los primeros gérmenes del cristianismo[9]. En cambio, una década más tarde se abrieron mayores perspectivas a la mi-

---

7. «En efecto, el rey había aprendido de sus maestros, de los que recibió la salvación, que el servicio de Cristo debía ser voluntario, no forzado» (*Hist. eccl.* I 26).

8. «... Para que pudiendo disfrutar todavía de algunas alegrías exteriores, más fácilmente acepten los goces interiores. En efecto, es a todas luces imposible privar de golpe de todo a corazones duros, como también quien quiere ascender al lugar más alto se eleva gradualmente y paso a paso, no a saltos» (*Hist. eccl.* I 30). La magnanimidad con que Gregorio tiene en cuenta las condiciones de la misión incluso en asuntos de disciplina eclesiástica y de derecho matrimonial, resulta de sus *Responsa* transmitidos por BEDA (*Ep.* XI 56*a*), que según modernos investigadores ingleses y belgas son auténticos, excepto unas pocas interpolaciones (sobre la controversia con S. Brechter cf. la bibliografía de este capítulo).

9. Aparecen concepciones del cristianismo muy diferentes entre sí en los ejemplos de dos reyes de Eastanglia y de Essex. Raedvaldo de Eastanglia tenía en su fano pagano un altar cristiano y otro pagano (*Hist. eccl.* II, 15). practicando por tanto un sincretismo religioso. Sigiberto de Essex fue muerto a golpes porque practicaba el amor a los enemigos (*Hist. eccl.* III 22): había comprendido el mandamiento fundamental de la ética cristiana y lo había hecho suyo en forma poco usual en su tiempo.

sión en el norte de Inglaterra. El rey Aedwin de Deira (Yorkshire), que reinaba también sobre Bernicia (Northumbria) y los Lindissi (Lindsey) y alcanzó la hegemonía en el ámbito anglosajón, casó en 625 con una hija de Etelberto de Kent. Con la reina fue al norte de Inglaterra Paulino, uno de los misioneros de Kent, que fue consagrado obispo. Aedwin entró en conflicto con los sajones occidentales y en 626 hizo prever su conversión si lograba la victoria. Después del feliz desenlace de la lucha planteó al Witenagemot, es decir, a la gran asamblea de su reino, la cuestión de si había que abrazar el cristianismo. La asamblea optó por la conversión colectiva. El rey se bautizó en pascua de 627.

El relato de Beda sobre la discusión en el Witenagemot es un importante monumento de la historia de la misión de los germanos, aun cuando no puede ser tenido por testimonio contemporáneo en sentido estricto. Muestra que no sólo la victoria, sino también la pregunta por el sentido y la meta de la vida humana desempeñaron aquí su papel. «*Talis*, inquiens (unus optimatum), *mihi videtur, rex, vita hominum praesens in terris, ad comparationem eius, quod nobis incertum est, temporis: quale cum te residente ad caenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio, et calido effecto caenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluviarum vel nivium, adveniens unus passerum domum citissime pervolaverit; qui per unum ostium ingrediens, mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore, quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen parvissimo spatio serenitatis ad momentum excurso, mox de hieme in hiemem regrediens, tuis oculis elabitur. Ita haec hominum vita ad modicum apparet; quid autem sequatur, penitus ignoramus. Unde si haec nova doctrina certius aliquid attulit, merito esse sequenda videtur*»[10].

10. «La vida presente del hombre en la tierra, ¡oh rey!, decía uno de los grandes, me parece ser en comparación con el tiempo que es incierto para nosotros, como cuando un gorrión atraviesa volando tu casa, donde tú en invierno estás sentado a la mesa con tus duques y tus servidores alrededor del fuego en una habitación caldeada, mientras fuera braman por todas partes los temporales de lluvia y de nieve. El gorrión entra volando por un portal y en seguida vuelve a salir por otro. Mientras está dentro no le afecta la furia del invierno. Pero en un abrir y cerrar de ojos ha pasado volando los exiguos momentos de alegre despreocupación y ya desaparece de tus ojos, volviendo del invierno al invierno. Así parece la vida del hombre un breve instante; pero lo que pueda seguir, no lo sabemos. Si, pues, esta nueva doctrina aporta algo más de certeza, con razón habría que seguirla» (*Hist. eccl.* II, 13).

La segunda provincia eclesiástica de York proyectada por Gregorio pareció ser ya una realidad tras la conversión, decidida públicamente, de los anglos al norte del Humber. Paulino estableció su sede en York, donde poco después del bautismo del rey Aedwin se había comenzado a construir una catedral de piedra que había de reemplazar una iglesia de madera erigida antes de la conversión del rey y consagrada a san Pedro. Los papas Bonifacio v (619-625) y Honorio I (625-638) mantuvieron también relaciones con la misión de Northumbria. La unión entre Roma y los *ultimi habitatores mundi* se consolidó, y Honorio logró incluso en aquellos años que el sur de Irlanda aceptara el cómputo pascual romano (629-632) [11]. Pero la escasa estabilidad política de Britania provocó un grave retroceso. El rey Aedwin cayó en 632 junto a Hartfield en lucha contra Penda de Mercia y contra el rey britano Caedwalla de Gwynedd. La misión northúmbrica se derrumbó. Cuando Honorio I envió el *pallium* para Paulino de York, se hallaba éste con la reina y sus hijos en fuga hacia Kent. Penda, soberano del reino inglés medio de Mercia («marca fronteriza» de los anglos contra los britanos), fue hasta su muerte (654) la «figura central de la historia anglosajona» [12]. Era pagano y pagano murió.

Paulino acabó su vida como obispo de Rochester (635-644). Canterbury y Rochester, los dos obispados de Kent, habían resistido a la tempestad, y la primacía de Canterbury en el ámbito de la misión romana fue sancionada en 624 con el envío del *pallium* por el papa Bonifacio v. Pero la esfera de misión de Canterbury se contrajo notablemente en lo sucesivo. Roma estaba lejos y ofrecía poca ayuda. El apoyo romano fue reemplazado con la aprobación del papa por el apoyo de la Iglesia del reino merovingio en las Galias, que había ofrecido ya refugio a los fugitivos de la primera reacción pagana, los obispos Melito de Londres y Justo de Rochester [13].

---

11. J. RYAN, *The Early Irish Church and the See of Peter* 568-569.

12. STENTON 39. Según DEANESLY, parece que Penda era Bretwalda o que por lo menos ejerció de hecho una hegemonía análoga (*Pre-Conquest Church* 81). Otra opinión tiene Stenton, que se atiene firmemente al testimonio de Beda sobre la hegemonía de Oswaldo de Northumbria.

13. Las opiniones propuestas aquí se basan principalmente en J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 535-536

Al sur del Humber había en tiempo de Penda de Mercia (632-654) sólo dos reinos que podían designarse como cristianos: Kent y Eastanglia. Junto a éstos hay que mencionar también al reino de Wessex, en el que por entonces comenzaba a abrirse paso la nueva doctrina [14]. Algunos influjos cristianos habían llegado a Eastanglia primeramente desde Kent (Canterbury) y luego desde Deira (York). Ahora bien, la nueva doctrina sólo se afirmó bajo el rey Sigeberto (630-635), que había sido bautizado en las Galias y que, al asumir el gobierno, había introducido al obispo francoborgoñón, Félix. Éste procedía sin duda del círculo del monaquismo de Luxeuil; sus relaciones apuntan principalmente a Meaux y al monasterio de Faremoutiers, que no tardó en convertirse en centro de atracción para princesas y damas de la nobleza anglosajona. El obispo francoborgoñón, cuya actividad misionera fue autorizada por Canterbury, fundó el obispado de Dunwich al sur del reino eastánglico (Suffolk). En el norte del país (Norfolk) echó raíces todavía bajo Sigeberto la misión irlandesa por medio del abad Furseus (Cnobheresburg junto a Yarmouth). Los dos grupos misioneros eastánglicos se hallaban a lo que parece en relaciones amistosas. Estaban unidos en la obra común, y la diversidad de las observancias se vio cuando menos suavizada por el influjo irlandés sobre el círculo de Luxeuil [15].

Independientemente de Canterbury actuó desde por los años de 633 el galo (?) Birino en Wessex, reino que hasta entonces no había sido incorporado todavía a la misión. Birino había reci-

---

14. M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 81.

15. La más primitiva Iglesia fue fundada, por iniciativa de Canterbury, por un obispo borgoñón, Félix. No hay necesidad de encarecer sus afinidades galas; éstas apuntan a Faremoutiers, Chelles, Lagny, Péronne y muy posiblemente a Luxeuil (J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 530). Las explicaciones del historiador inglés requieren un comentario. Faremoutiers y Chelles eran monasterios merovingios femeninos, en los que el elemento anglosajón estaba fuertemente representado. Chelles, en cuanto monasterio femenino, fue fundado por la reina Balthilda sólo después de la muerte del obispo Félix († 647). Por consiguiente, relaciones inmediatas sólo pudieron existir entre Félix y Faremoutiers. Lagny (diócesis de Meaux) fue fundado por Furseus después de su traslado al reino franco (no antes de 640, probablemente en 644-645) con la ayuda del mayordomo neustroborgoñón Esquinoaldo. Éste trasladó los restos de Furseus († 650) a Péronne, donde fundó un monasterio, cuya dirección confió a Foillan, hermano de Furseus, trasladado en 650 al reino merovingio (P. GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique* 38, AnBoll 75 [1957] 392ss). Así pues, insistimos en que sólo pudo haber relaciones directas entre Lagny y el obispo Félix. Los indicios remiten, por tanto, a relaciones bastantes estrechas con la diócesis de Meaux. Sobre los dos grupos de misión eastánglicos cf. también M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 76 81ss.

bido del papa Honorio I el permiso de predicar a los paganos y había sido consagrado obispo por el metropolitano milanés en el exilio, Asterio. En 636 bautizó al rey sajón occidental Cynegils y estableció su sede en Dorchester, entonces centro del reino. Su sucesor fue el franco Agilberto (hacia 650-660), que pertenecía al grupo de los fundadores del monasterio de Jouarre (diócesis de Meaux), había estudiado en el sur de Irlanda y había sido consagrado obispo misionero en el reino merovingio. Agilberto cayó en desgracia en 660 por no tener suficiente dominio de la lengua sajona [16]. Su sucesor Wini, consagrado igualmente en las Galias, trasladó en 663 la sede episcopal a la nueva residencia principal de Winchester, pero no pudo mantenerse largo tiempo. Le siguió Hlothere (Clotario), sobrino de Agilberto, por deseo del rey sajón occidental y con la aprobación del arzobispo de Canterbury [17], cuya primacía fue por tanto reconocida también en Wessex. Cierto que ni en Eastanglia ni en Wessex sería dirigida la misión por el metropolitano de Canterbury. Diosdado (654-663), primer anglosajón en la sede arzobispal, restringía de hecho su actividad a Kent.

El gran viraje de la misión provino del norte. Los anglos al norte del Humber, después de la derrota de Hartfield, fueron unidos de nuevo por los hermanos Oswaldo (633-641) y Oswiu (641-670) de la casa real de Bernicia. Oswaldo cayó en 641 en lucha contra Penda de Mercia, pero Oswiu pudo en 654, en la batalla de Winwood, quebrantar el predominio de Mercia y restablecer la hegemonía northúmbrica.

Durante el reinado de Aedwin de Deira (616-632) habían vivido los dos hermanos en el exilio entre los irlandeses y pictos de Caledonia y allí se habían hecho cristianos de la observancia

16. Agilberto sólo volvió al reino merovingio después del sínodo northúmbrico de Whitby (664), fue nombrado obispo de París hacia 667 y murió entre 680 y 691. Fue sepultado en Jouarre; su sarcófago se ha conservado. La abadía de Jouarre fue fundada por Ado, hermano del gran obispo Audoin de Ruán y pronto fue transformada en un monasterio doble (antes de 650, quizá ya antes de 642). La primera abadesa Teodequilda era hermana de Agilberto. Las monjas procedían, a lo que parece, de Faremoutiers, distante sólo 20 kms. Jouarre mismo proporcionó las primeras monjas para el monasterio real de Chelles y para la casa-monasterio de Ebroin, Notre Dame de Soissons. Santa Osanna, sepultada en Jouarre, parece haber sido hermana del rey northúmbrico Osred (705-716). Cf. J. GUÉROT, *Les origines et le premier siècle de l'abbaye: L'abbaye royale Notre-Dame de Jouarre*, París 1961, p. 1-67.

17. J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 530.

irlandesa. Oswaldo hizo venir en 634 de Jona al irlandés Aidan, que con la ayuda del rey fundó el monasterio de Lindisfarne, donde fue obispo abad. A Aidan siguió Finnan (651-661) y Colman (661-664). Después de la victoria de Oswiu en el año 654, bautizó Finnan al hijo de Penda, Peada, que casó con una hija de Oswiu, y al rey Sigberto de Essex, «amigo» del soberano de Northumbria. El irlandés Diuma fue enviado como obispo misionero a Mercia, y poco después partía para Essex su compañero anglosajón Cedd.

Así, en el segundo tercio del siglo VII fue creciendo constantemente el influjo irlandés en Inglaterra. Por otro lado, se dejaban sentir influencias continentales romanas a través del Wessex y Kent también en la Northumbria de impronta irlandesa. Los círculos misioneros se entrecruzaban en amplios sectores del mundo anglosajón, sin que faltasen las consiguientes fricciones. El centro de la controversia estaba marcado por la fecha de pascua (y por tanto también por las de los días de ayuno), lo que acarreaba *notables dificultades en el círculo de la íntima vida cotidiana.* En la corte de Northumbria celebraba el rey Oswiu la pascua según el calendario irlandés; la reina, educada en Kent, la celebraba conforme al calendario romano. Los inconvenientes que de ello resultaban reclamaban imperiosamente una solución, y así el rey convocó un sínodo en Whitby el año 664.

En los comienzos kénticos de la misión, el contraste entre la eclesialidad romana continental y la céltica insular, recrudecido por la enemistad entre britanos y anglosajones, había adoptado a veces formas muy agudas. En la Iglesia irlandesa se habían impuesto influjos romanos; los irlandeses del sur habían recibido ya en la generación anterior el cómputo pascual romano. Los hombres de Iglesia irlandeses no ponían en tela de juicio la apostolicidad de la fe como base de la unidad de la Iglesia, peregrinaban a las Galias y a Roma e inducían también a ello a sus discípulos [18]. Así, apenas si podía ser dudosa la decisión de Whitby. El obispo franco Agilberto de Wessex y su discípulo anglosajón,

18. M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 83. WALLACE-HADRILL ve en la «vinculación emocional con el culto de san Pedro, y así con los sucesores de san Pedro» el lazo de unión que mantuvo la cohesión entre las Iglesias anglosajonas de cuño tan diferente, ya antes del envío de Teodoro de Canterbury *(Rome and the Early English Church* 531).

el abad Wilfrido de Ripon, sostenían el punto de vista romano contra Colman de Lindisfarne. Cuando Wilfrido invocó la autoridad de Pedro citando el pasaje de Mateo 16, 18, intervino el rey: «*"Verene, Colmane, haec illi Petro dicta sunt a Domino?" Qui ait: "Vere, rex." Ait ille: "Habetis", inquit, "vos proferre aliquid tantae potestatis vestro Columbano datum?" At ille ait: "Nihil." Rursum rex: "Sic utrique vestrum", inquit, "in hoc sine ulla controversia consentiunt, quod haec principaliter Petro dicta, et ei claves regni caelorum sint data a Domino?" Responderunt: "Etiam" utrique. At ille ita conclusit: "Et ego vobis dico, quia hic est ostiarius ille, cui ego contradicere nolo; sed, in quantum novi vel valeo, huius cupio in omnibus oboedire statutis; ne forte, me adveniente ad fores regni caelorum, non sit qui reserat, averso illo, qui claves tenere probatur"*» [19]. Así quedó zanjada la discusión en favor del grupo romano. Colman abandonó Northumbria con un grupo de intransigentes, mientras que otros irlandeses se quedaron. El gran arzobispado de Lindisfarne fue dividido en los obispados de Ripon y de York.

No menos importante que el sínodo de Whitby fue el cambio de pontificado, que tuvo lugar poco después en Canterbury. Cuando el candidato anglosajón previsto por los reyes de Kent y Northumbria murió, después de su llegada a Roma, el papa Vitaliano, tras cuidadosa elección, designó al griego Teodoro de Tarso. Teodoro llegó en 669 a Kent, acompañado por el abad napolitano Adriano, que era africano de nacimiento. Durante su largo pontificado (669-690), Teodoro, que fue reconocido como primer obispo de Canterbury en toda la Iglesia inglesa, dio forma a esta Iglesia. Fueron reorganizados siete obispados, entre ellos

---

19. «"Colman, ¿dijo verdaderamente el Señor esto a ese Pedro?" Él respondió: "Así es, ¡oh rey!" Luego preguntó el rey: "¿Tenéis vosotros algo de tal fuerza que alegar en favor de vuestro Columbano?" Aquél respondió: "Nada." Entonces dijo el rey: "Así pues, ¿estáis ambos de acuerdo sin discusión en que esto fue dicho en primera línea a Pedro y que a él fueron entregadas por el Señor las llaves del reino de los cielos?" Ambos respondieron: "Sí." Entonces zanjó así el rey (la discusión): "Y yo os digo: Éste es el portero, al que no quiero contradecir; más bien deseo obedecer en todo sus disposiciones según mi saber y poder: no sea que si me presento ante la puerta del cielo, no haya nadie para abrirme por haberse apartado de mí el que, según consta, posee las llaves"» (*Hist. eccl.* III 25). Sobre la imagen, hace ya mucho tiempo tradicional, del portero del cielo, cf. K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag*, Fulda 1954, p. 320-361.

dos en Kent (Canterbury y Rochester), uno en cada uno de los reinos de Northumbria (York), Eastanglia (Dunwich), Mercia (Lichfield), Essex (Londres) y Wessex (Winchester). Fueron erigidas nuevas diócesis en los reinos relativamente grandes de Northumbria (Lindisfarne, Hexham) y Mercia (Lindsey, Worcester, Hereford). Después de la conversión de los sajones del sur por Wilfrido (680-685), surgió el obispado de Selsey en Sussex. Tras la muerte de Teodoro, el número de los obispados anglosajones sólo registró unas pocas nuevas fundaciones en Northumbria (Whithorn), Eastanglia (Elmham), Mercia (Leicester, Dorchester) y Wessex (Sherborne).

Bajo la guía del arzobispo de Canterbury vino a formar Inglaterra una unidad eclesiástica mucho antes de que constituyera una unidad política. La Iglesia inglesa se reunía en sínodos provinciales que al mismo tiempo eran «sínodos nacionales». Dado que los concilios, debido a la multiformidad política, no podían ser datados por los años del rey, el episcopado echó mano de un cómputo basado en la encarnación, que partiendo de Inglaterra no tardó en emprender su marcha triunfal por Occidente. Fue definida la fecha de la pascua, se fijó la *stabilitas loci* para los monjes, el clero y el episcopado. Sin embargo, Teodoro de Tarso asumió también elementos fundamentales de la práctica de la penitencia irlandesa, prescribiendo por primera vez y con validez general la confesión anual. Un penitencial que se basaba en instrucciones de Teodoro y fue muy difundido bajo su nombre, «contribuyó a que el afinado e individual sistema penitencial de la confesión auricular, con penitencias graduadas incluso para faltas ocultas, viniera a ser patrimonio de la Iglesia universal» [20]. Por otro lado, el influjo romano irradió desde Inglaterra sobre los celtas de las Islas Británicas. En los años 704 y 716 también los irlandeses septentrionales de Bangor y los pictos adoptaron el calendario pascual romano. Sólo los celtas de Gales retuvieron hasta 768 el viejo uso de Columbano [21].

Inglaterra permaneció durante dos generaciones bajo la direc-

---

20. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 76: El arzobispo Teodoro no tenía prejuicios contra los irlandeses. Elevó al rango de obispos a tres alumnos de las escuelas irlandesas (M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 102; sobre su personalidad, ibid. 104-107).

21. M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 89ss.

ción eclesiástica de Canterbury. Luego, en 735, al recibir el *pallium* el obispo de York, Northumbria se desligó de la provincia eclesiástica inglesa global. Esta partición respondía no sólo al plan del papa Gregorio, sino también a la evolución especial del reino anglosajón del norte. Así se mantuvo en lo sucesivo. La provincia eclesiástica de Lichfield (788-803) formada en el siglo VIII por los reyes soberanos de la Mercia meridional, no tenía consistencia. Tampoco tuvo resultado una tentativa del rey de Mercia de trasladar de Canterbury a Londres la metrópoli eclesiástica del sur de Inglaterra, aunque en este caso se podía invocar la autoridad de san Gregorio Magno. Tenía ya demasiada fuerza la tradición de la sede de san Agustín y de Teodoro de Tarso.

(Viri de gente Anglorum), qui maxime familiariores apostolicae sedi semper existunt[22], dice todavía de los anglosajones una fuente del siglo IX. Por su origen y por su carácter de Iglesia medieval temprana de misión, la Iglesia de Inglaterra era «más romana» que la de los francos, godos y longobardos, que con sus raíces se remontaban a la antigüedad y poseían un legado más rico. El culto de san Pedro estaba fuertemente anclado en todas las Iglesias romano-germánicas[23], pero en Inglaterra alcanzó especial intensidad. «San Pedro fue lo que se dice el santo nacional, a él se consagraron gran número de monasterios y de iglesias... La señal más llamativa y notoria de esta devoción es la corriente de peregrinos anglosajones *ad limina* de los apóstoles... más de uno terminó sus días en Roma: así los dos reyes... Caedwalla († 689) e Ine de Wessex († 726)»[24]. La Iglesia anglosajona se reunió por deseo del papa en Hartfield a fin de ponerse del lado de Roma en la disputa de los monoteletas. La vinculación con Roma adoptó también formas jurídicas en Inglaterra. Aquí, el derecho metropolitano fue ya asociado por primera vez por el papa Gregorio a la recepción del *pallium*, banda de lana blanca que antiguamente conferían los papas a sus vicarios. Con el *pallium* recibía el me-

22. «Los hombres del pueblo de los anglos, que en todo tiempo han sido especialmente allegados a la Sede Apostólica» (*Gesta abb. Fontanellensium* 14, ed. LÖWENFELD, p. 42) Sobre esto J.M. WALLACE-HADRILL, loc. cit. 520ss.

23. E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen und fränkischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 215-251. El culto de Pedro tenía fuera de Inglaterra viejas raíces cristianas. Simbolizaba al mismo tiempo la sucesión apostólica del episcopado y la vinculación de los obispos con Roma.

24. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 75.

tropolitano participación en los derechos del papa juntamente con el título de «arzobispo», que en los primeros tiempos designaba una posición superior a la del metropolitano. Como en el reino de los longobardos, en el que el papa tenía participación en la misión longobarda y en la reorganización de la provincia eclesiástica de Milán, en Inglaterra se llegó también a la exención de los monasterios, que no dependían de la autoridad del obispo local y estaban sujetos directamente a Roma [25]. Cierto que estos privilegios de exención, que sólo se otorgaban en pocos casos especiales por iniciativa de los fundadores, no significaban una tentativa de intervenir desde Roma en los asuntos de la Iglesia inglesa. En efecto, la Iglesia inglesa era, no menos que la franca, la goda o la longobarda, una «Iglesia nacional», aunque ligada más fuertemente a Roma. La competencia del rey y del arzobispo, del Witenagemot (asamblea de los grandes) y del sínodo se extendía «a quehaceres tan importantes como la erección de obispados, ...el nombramiento del obispo por el rey no era considerado un caso extraordinario, ...su consentimiento en la elección se tenía por algo obvio, la expulsión del obispo de su Iglesia por el rey no se miraba como algo inaudito. La soberanía del rey se documentaba en una legislación que garantizaba a la Iglesia la protección del Estado, pero también disponía de una autoridad disciplinaria sobre los clérigos y los laicos... Los obispos y los abades provenían de familias de príncipes o de nobles, que se aplicaban con ardor a la fundación de iglesias y monasterios, pero de los que retenían la propiedad, conforme a las usanzas de la iglesia propia» [26].

Las fases de la cristianización de la vida anglosajona se pueden seguir claramente. El primer anglosajón en la sede de Canterbury fue Frithona (654-663), que adoptó el nombre cristiano de Diosdado. En los años cuarenta y cincuenta del siglo VII nos hallamos con los primeros anglosajones entre los obispos de Rochester (Kent), Eastanglia y Wessex. Si prescindimos de Canterbury, desde los años setenta estaban ocupadas por nativos todas las sedes episcopales de Inglaterra. Earconberto de Kent (640-644) fue el primer rey anglosajón que ordenó la destrucción

25. W. LEVISON, loc. cit. 25ss.
26. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 73.

de santuarios paganos en su reino. Ya el rey Etelberto de Kent estableció penas por atentados contra Dios, contra el clero y las iglesias; él fue también quien hizo redactar el más antiguo derecho tribal anglosajón. Pero de un influjo cristiano bastante fuerte dan testimonio por primera vez los derechos tribales que dictaron Ine de Wessex y Wihtred de Kent en 694 y 695 respectivamente. Las normas de cancillería, llevadas por la Iglesia a Inglaterra, se inician claramente bajo el pontificado de Teodoro de Canterbury. La Iglesia anglosajona había estado desde muy antiguo unida estrechamente con el monaquismo, tanto del procedente de Irlanda como del de Roma y de las Galias.

Pero los grandes padres del monacato anglosajón —Cutberto de Lindisfarne, Wilfredo de York, Benedicto Biscop, Aldelmo de Malmesbury— pertenecían a la generación de Teodoro o eran contemporáneos más jóvenes del arzobispo de Canterbury. Cutberto († 687) reunió en una regla las costumbres irlandesas de su monasterio. Con la romanización de la Iglesia inglesa se introdujo la *Regla de san Benito*, que Wilfrido de York y Benedicto Biscop († 690) pusieron en vigor en grandes sectores del país. Las abadías benedictinas fueron centros de cultura en mucho mayor grado que los monasterios irlandeses, sobrecargados por la pastoral. Sin embargo, no hay que sobreestimar el cuño benedictino del monaquismo anglosajón. San Agustín y sus compañeros no eran «benedictinos», y si bien hasta entrado el siglo VIII se puede hablar de una dominante benedictina en el monaquismo de los anglosajones, no es un monaquismo de impronta únicamente benedictina[27]. Un elemento típico del temprano monaquismo anglosajón fueron los monasterios dobles, que habían surgido en el reino merovingio, pero que florecieron de forma especial en Inglaterra[28]. En la temprana época anglosajona no parece haber habido monasterios exclusivamente femeninos. Entre las grandes abadesas que rigieron monasterios de hombres y de mujeres descolló Hilde de Whitby († 680), emparentada con el rey Oswio de Northumbria.

Las escuelas anglosajonas salen por primera vez a la luz de la historia con el arzobispo Teodoro y el abad Adriano de Can-

---

27. K. HALLINGER, *Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt*, SA 265.

28. ST. HILPISCH, *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation*, «Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 15», Münster 1928. W. LEVISON, loc. cit. 22ss.

terbury (669-707/710). Una ventaja especial de la escuela de Canterbury era el estudio del derecho romano y el cultivo del griego, cosa muy singular en aquella época. Sin embargo, el esplendor de la escuela de la catedral del sur de Inglaterra palideció en el siglo VIII. El centro de formación anglosajón se desplazó a Northumbria: primero a los monasterios de Wearmouth (de San Pedro) y Jarrow (San Pablo) fundados por Benedicto Biscop en 674 y 681-682 respectivamente, y luego de allí, bajo el arzobispo Egberto (734-735/766) a la iglesia catedral de York. Sin embargo, aparte de las grandes escuelas de Canterbury, Wearmouth-Jarrow y York, había también algunos otros centros culturales, de los que todavía sabemos poco, entre ellos el de Lichfield (Mercia).

La fundación o renovación de la escuela de Canterbury bajo Teodoro y Adriano señaló el comienzo del «renacimiento» anglosajón, que estuvo representado principalmente por Aldelmo de Malmesbury (hacia 640-709) y Beda el Venerable (672-735) y que con Alcuino, condujo al «renacimiento» carolingio. La importancia del sajón occidental Aldelmo, que había pasado por la escuela de Canterbury, residía en el campo de la gramática, de la métrica y de la instrucción religiosa. Pero mayor significación tuvo el northumbrio Beda, que en su cátedra de Jarrow cultivó no sólo la exégesis bíblica, la gramática y la métrica, sino también la cronología y la historiografía. «Las repercusiones de su obra cronológica... alcanzan hasta nuestros días, pues Beda vertió aquí el cálculo romano-alejandrino de las fiestas en la forma canónica para la edad media y preparó el triunfo definitivo de este ciclo pascual, normativo todavía para nosotros. Más aún, bajo dos aspectos tendió el puente... al siglo VI romano, aclimatando también en la historiografía el cómputo del tiempo a partir del nacimiento de Cristo. Y precisamente como historiador goza Beda de renombre imperecedero, puesto que su obra maestra, la... *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, representaba ya un punto culminante de la historiografía medieval» [29].

---

29. TH. SCHIEFFER, loc. cit. 79. En realidad, investigaciones recientes han subrayado la participación de la Iglesia de Canterbury. Si la *Historia ecclesiastica* se desarrolló más allá del marco estrecho del norte de Inglaterra para convertirse en una historia general de la Iglesia de Inglaterra, se debe al abad Albino de St. Austin (Pedro y Pablo), y ello por dos razones: por el estímulo que dio a Beda y por el material documental que le proporcionó por medio del sacerdote londinense Nothelm

Los fundamentos de la cultura cristiano-anglosajona eran romanos; estaban marcados por la colección de derecho canónico de Dionisio el Exiguo, el ciclo pascual romano, el *Ordo cantandi* romano, la *Regula Benedicti*. Benedicto Biscop viajó a Roma no menos de seis veces y aportó de allí «una cantidad innumerable de libros de todas clases»[30]. Pero también compró muchos libros en Vienne (Francia) y fue dos años monje en Lérins. Su amigo Wilfredo de York recibió impresiones decisivas de vida cristiana en Lyón. Lyón y las ciudades vecinas poseían en la edad media bibliotecas bien dotadas, en las que estaba representada también la literatura hispana, especialmente san Isidoro de Sevilla. Beda estaba familiarizado con Isidoro y la literatura gala de los siglos IV-VI; gran parte de las obras que tuvo a su disposición llegarían directamente del reino de los francos[31].

La influencia irlandesa es tan clara en la cultura anglosajona, que con frecuencia se habla sin más de cultura insular sin especial distinción entre ambos elementos. El criterio común, que salta a la vista, es la escritura irlandesa, que en Inglaterra tuvo vigencia general y distinguía a lo «insular» de lo «continental». Pero hay que pensar también en el derecho penitencial irlandés, al que ya hemos aludido. Es controvertido el origen de la ilustración insular de los códices, que surgió quizás del transplante de las técnicas «bárbaras» de los orfebres a las miniaturas de los manuscritos y que no pueden ya como antes atribuirse a los monjes irlandeses de los siglos VI-VII. De hecho, argumentos de peso abogan en favor de la tesis de que este arte altamente desarrollado surgió en Northumbria hacia el año 700[32]. Es curioso

---

(M. DEANESLY, *Pre-Conquest Church* 42ss). Las relaciones de los monasterios northúmbricos de Wearmouth y Jarrow con Canterbury se remontaban a Benedicto Biscop. que durante dos años rigió la abadía de St. Austin.

30. BEDA, *Historia abbatum* 6, ed. PLUMMER 369.

31. J.M. WALLACE-HADRILL, *Rome and the Early English Church* 527ss.

32. A.W. CLAPHAM, *Notes on the Origins of Hiberno-Saxon Art*, «Antiquity» 8 (1934) 43-57; F. MASSAI, *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*, Bruselas 1974; F. HENRY, *Les débuts de la miniature irlandaise*, «Gazette des Beaux Arts» 1950, 5-34; F. MASSAI, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, «Settimane di studio»: IV. *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Espoleto 1957, p. 139-163. Según M. DEANESLY, el arte abstracto hiberno-sajón de las cruces y manuscritos llegó de Jona a Lindisfarne, pasando por el Solway Firth. La decoración northúmbrica de los códices miniados combinaba tradiciones célticas y clásicas (relación, no filiación respecto al arte irlandés del *Book of Durrow* y del *Book of Kells*) y desarrolló un propio estilo figurativo (*Pre-Conquest Church* 183-187).

notar que el influjo literario de la verde Erín se mostró hacia el año 700 sobre todo en el sur de Inglaterra: por medio de Aldelmo, que, habiéndose educado en la abadía sajona occidental de Malmesbury, asumió el estilo oscuro de los irlandeses, caracterizado por la aliteración y un vocabulario rebuscado.

Mientras que en los países románicos era el latín tan parecido a las lenguas vernáculas que todavía se entendía en amplios círculos, en Irlanda y en Inglaterra surgió desde fechas tempranas el problema de la lengua del pueblo. En Irlanda, la cristianización había sacado ya a la luz una literatura en la lengua popular, fenómeno que observamos también en Inglaterra. La *lex kentica* de Etelberto es el único derecho tribal consignado en lengua germánica. El Widsid y la epopeya de Beowulf —monumentos de la edad heroica de los paganos— habrían sido fijados por escrito en el siglo VIII. Pero también los nuevos contenidos cristianos pugnaban por expresarse en la lengua del pueblo: Beda habla del mozo de cuadra Caedmon, que recibió en sueños el encargo de Dios de cantar sus alabanzas. Caedmon entró en el monasterio de Whitby y obedeció el encargo, *ita ut, quicquid ex divinis litteris per interpretes disceret, hoc ipse post pusillum verbis poeticis maxima suavitate et conpunctione conpositis, in sua, i.e. Anglorum lingua proferret*[33]. Inició así una poesía religiosa, cuyas obras principales pertenecen a los siglos VIII y IX.

Los comienzos de la cultura anglosajona cristiana coinciden con la conclusión de la misión en Inglaterra, cuyos últimos actos fueron la conversión de Sussex (680-685) y de la isla Wight. Pocos años después se extendió la misión, con Wilibrordo, a la tierra firme. La misión anglosajona en el continente pertenece sin embargo a la historia franca. En efecto, la patria de un santo es —como diríamos, adaptando unas bellas palabras de Delehaye[34]— no el país en que nació, sino el lugar que regó con su sangre y donde reposan sus restos.

---

33. «. de modo que lo que aprendía de la Sagrada Escritura por medio de intérpretes, en breve plazo lo profería en palabras poéticas del mejor timbre y del más profundo sentimiento en su propia lengua, es decir, en la lengua de los anglos» (*Hist. eccl.* IV 22).

34. «*La patrie du martyr n'est pas la contrée qui lui a donné le jour, mais l'endroit de la terre qu'il a arrosé de son sang et où reposent ses restes* (H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933, p. 40).

Sección segunda

VIDA INTRAECLESIAL HASTA LAS POSTRIMERÍAS DEL SIGLO SÉPTIMO

por Karl Baus (cap. XXXVIII, XXXIX y XLII)
Profesor de la Universidad de Bonn-Schmeiz

y Hermann Josef Vogt (cap. XL, XLI, XLIII y XLIV)
Profesor de la Universidad de Tubinga

XXXVIII. EL CRISTIANISMO NORTEAFRICANO DESDE EL COMIENZO DE LA DOMINACIÓN VÁNDALA HASTA LA INVASIÓN ISLÁMICA [1]

FUENTES: *Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanae provinciae,* rec. M. PETSCHENIG: CSEL 7 (Viena 1881); *Quodvultdeus Carthag., Sermones:* ClP n. 401-412; PL Suppl. 3 261-298; *Fulgentius Ruspensis, Opera,* ed. J. FRAIPONT: CChr 91-91 A (Turnhout 1968); *Ferrandus diac., Epistulae:* PL 67, 887-950; *Breviatio canonum:* ibid. 949-962; *Vita s. Fulgentii,* ed. G.-G. LAPEYRE (París 1929); *Facundus Hermian., Opera:* PL 67; *Victor Tunnunensis, Chronicon,* ed. TH. MOMMSEN: MGAuct. ant. 11, 2 (Berlín 1894); *Procopius, Bellum Vandalicum,* ed. J. HAURY (Leipzig 1905); ed. O. VEH (Munich 1971); *Concilia Africae.* A. 345-525 ed. prep. por C. MUNIER: CChr 149 (Turnhout 1974).

BIBLIOGRAFÍA: A. AUDOLLENT, *Afrique:* DACL 1, 810-861; J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique. Déclin et extinction* (Argel 1915); J. FERRON - G.-G. LAPEYRE, *Carthage chrétienne:* DHGE 11 (1948) 1149-1159; A. BERTHIER y otros autores, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale* (París 1951. L. SCHMIDT, *Geschichte der Vandalen* (Munich ²1942); CH. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (París 1955); P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (París ⁴1964); H.-J. DIESNER, *Das Vandalenreich* (Stuttgart 1966). G.-G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe* (París 1929); H.-J. DIESNER, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker* (Stuttgart 1966). CH. DIEHL, *L'Afrique byzantine 533-709* (París 1896; reimpresión Nueva York 1964); CH.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord* I (París ²1968). M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale* (Roma 1967).

---

1. Dado que el cristianismo norteafricano de 430 a 700 recorrió un camino muy diferente del resto de la cristiandad latina, creemos indicado ofrecer aquí una exposición compendiada de este proceso.

Cuando se acercaba a su término la vida de san Agustín, parecía ofrecerse a la Iglesia norteafricana la perspectiva de un tranquilo desarrollo ulterior. La mayoría de la población de las provincias romanas, sobre todo en las ciudades, profesaba el cristianismo, mientras que la restante minoría pagana, comprendidos también los miembros de la clase alta intelectual y de los propietarios, podía, mediante una discreta labor misionera, ser ganada para el cristianismo, al igual que las tribus paganas desplegadas al otro lado de la larga frontera meridional del ámbito romanizado, poco atendidas hasta entonces debido a que casi todas las fuerzas cristianas se hallaban enfrascadas en el conflicto entre católicos y donatistas. Si bien la confesión donatista seguía existiendo como antes, había sido relegada a la defensiva con medidas del gobierno y sobre todo con el trabajo teológico de san Agustín. También aquí podía esperarse una evolución positiva si se seguía el programa agustiniano, que tenía como objetivo la interna reconciliación de ambas confesiones. Sin embargo, todo esto dependía decisivamente de una consolidación de las condiciones políticas en la parte occidental del imperio, que de resultas de la invasión de los bárbaros se hallaba en una situación muy precaria.

La Iglesia norteafricana bajo la dominación vándala

La situación, todavía relativamente tranquila, del África septentrional, cambió de golpe cuando, en mayo de 429, las tribus arrianas vándalas, que entonces comprendían unos 80 000 hombres, guiados por su rey Genserico (428-477) pasaron de la costa meridional española a Tánger y emprendieron su marcha a través de las provincias romanas[2]. Con ello comenzó para la Iglesia norteafricana un período de más de un siglo de opresión y persecución por los nuevos dominadores, que le infligió graves daños materiales y todavía más profundos daños morales. Esta persecución, que sin duda alcanzó de la misma forma a católicos y a donatistas, conoció dos fases de mayor y menor intensidad y tenía también centros de gravedad circunscritos a lugares determinados; pero en modo alguno se puede dudar de su existencia

2. VICTOR VIT., *Historia persecutionis Africanae provinciae* 1, 2. Sobre la prehistoria de los vándalos cf. las obras de L. SCHMIDT y CH. COURTOIS (bibl.).

en conjunto ni se puede minimizar su brutalidad fundamental. Los testimonios de las diversas fuentes, entre ellos de testigos oculares, son demasiado concordes para poderse poner en tela de juicio, y en parte están confirmados por las investigaciones arqueológicas [3].

La primera ola de persecución, extraordinariamente dura, va del comienzo de la invasión hasta la definitiva consolidación del poder vándalo (429-442). Dado que los vándalos iban precedidos de una fama de especial intolerancia frente al clero católico, muchos obispos y presbíteros pensaron en la fuga, pero el anciano Agustín intervino inmediatamente con una consigna nada ambigua y recalcó con decisión que el clero tenía el deber de mantenerse firme dondequiera que hubiese siquiera un resto de las comunidades, que precisamente entonces, en tan apurada situación, tenían necesidad de sus sacerdotes [4].

Las primeras noticias sobre el comportamiento de los conquistadores que llegaban a las provincias orientales eran terribles: iglesias incendiadas, monasterios destruidos, cementerios profanados, casas particulares saqueadas y los cadáveres de los abatidos o de los torturados a muerte eran las huellas de su paso [5]. Las calzadas estaban abarrotadas de fugitivos, y el obispo Capréolo de Cartago no podía siquiera reunir a los obispos en un sínodo para designar los delegados para el concilio de Éfeso [6]. Sólo pocas ciudades, como Cirta, Hipona y Cartago, que además estaban atestadas de fugitivos, pudieron sostenerse algún tiempo. Un primer acuerdo con Ravena, que reconocía a los vándalos como *foederati* (435), fue aprovechado por Genserico para la preparación de nuevas campañas, sin que por eso remitiese la persecución de los clérigos. En las provincias de Byzacena fueron torturados a muerte los obispos de Vita y Usurita, otros tres, entre ellos Posidio de Calama, fueron desterrados, tres hispanos distinguidos que estaban al servicio de los vándalos y se negaron a abrazar el arrianismo, fueron ajusticiados [7].

---

3. La tentativa de CH. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre* (Argel 1954), de poner en gran parte en tela de juicio el valor de testimonio de la *Historia persecutionis* de VICTOR ha sido rebatida con razón.
4. AGUSTÍN, *Ep. 228 ad Honoratum*, incluida por POSIDIO en su *Vita s. Aug.*, c. 30.
5. VICTOR VIT., *Hist.* 1, 3-4; POSIDIO, *Vita s. Aug.*, c. 28.
6. CAPRÉOLO, *Ep. ad concil. Ephes.*, ACO I 2, 64 = PL Suppl. 3, 259.

Sobre la situación y el temple de los católicos sobre todo en Cartago antes de la conquista de la ciudad (439) informa una serie de sermones que con buenas razones se atribuyen al obispo Quodvultdeus[8]. La calamidad que había caído sobre la Iglesia de África septentrional es interpretada por el autor como castigo por la tibieza de muchos cristianos, que aun ahora siguen frecuentando el circo en lugar de dejarse guiar por el ejemplo de sus mártires Perpetua, Felicidad y de aquellos que ahora mismo, allá fuera, en la campiña, soportan la muerte antes que traicionar su fe. Un número a todas luces considerable de cristianos sucumbe a la presión o a los halagos de los vándalos y se pasa a la confesión arriana. Con las formulaciones más rigurosas y tajantes se pone en guardia contra las extorsiones y los sobornos[9].

Después de la caída de Cartago, el furor de los conquistadores por la larga resistencia se descargó con la mayor saña sobre los habitantes, de los cuales fueron tantos los que hallaron la muerte que sin sepultura eclesiástica hubo que enterrarlos en una fosa común. El pillaje afectó sobre todo a las propiedades eclesiásticas: las iglesias principales de la ciudad fueron entregadas al clero vándalo, otras fueron utilizadas como cuarteles. El obispo Quodvultdeus fue desterrado con parte de su clero y cargados en barcos averiados, que con todo lograron llegar hasta Nápoles[10]. También los senadores y otros miembros de la clase alta fueron primero expulsados de la ciudad y luego desterrados del país. Algunos de ellos, en su fuga, vinieron a dar en Siria, donde cuidó de ellos el obispo Teodoreto de Ciro[11]. Durante años no fue posible en las zonas ocupadas una cura de almas organizada, lo cual tuvo las inevitables consecuencias desmoralizantes. La presión cedió en parte cuando un nuevo tratado entre Genserico y el emperador Valentiniano III (442) otorgó a los vándalos, como zona de soberanía autónoma, las provincias Proconsularis, Byzacena y Tripolitana, junto con la Numidia oriental (las llamadas

7. VICTOR VIT., *Hist.* 1, 10; HONORATO, *Ep. ad Arcadium* (PL 50, 567-570); PRÓSPERO, *Chron. ad a.* 437-38.

8. Catálogo de los 12 sermones en CIP, n. 401-412; panorámica sobre el estado de la discusión acerca del autor en P. COURCELLE, *Histoire littéraire* 126 nota 7.

9. Especialmente característicos son los dos *sermones de tempore barbarico:* PL Suppl 3, 287-298 y PL 40, 698-708.

10. VICTOR VIT., *Hist.* 1, 6; 1, 9; 1, 16.

11. Ibid. 1, 12; 1, 15; TEODORETO DE CIRO, *Ep.* 29 31 36 52-53 70.

sortes vandalorum), mientras que la Numidia occidental y las dos Mauritanias siguieron siendo imperiales. El papa León I procuró inmediatamente restablecer por lo menos en estas provincias una dirección de la Iglesia en condiciones de funcionar [12]. Tras quince años de sede vacante permitió el rey de los vándalos que también la sede de Cartago fuese provista de nuevo: le fue asignado el obispo Deogracias (454) [13].

El caos político originado en Italia por el asesinato del emperador Valentiniano III (455) fue aprovechado por Genserico, que con un rápido avance de su flota a través del Tirreno, tomó Roma con un golpe de mano e impuso a la ciudad una elevada contribución de tesoros artísticos y metales preciosos; también el papa León I tuvo que entregar vasos litúrgicos, pero a cambio logró que la ciudad se viese librada del incendio y del derramamiento de sangre. Además de la emperatriz viuda y de sus dos hijas, se llevaron los vándalos a África gran número de prisioneros de diversos rangos, cuya miseria procuró aliviar lo mejor que pudo el obispo Deogracias. Como éste muriese ya en 457, la Iglesia de Cartago volvió a estar durante 24 años huérfana de pastor [14]. Fue prohibida la provisión de toda sede episcopal que volviese a quedar vacante, por lo cual, de las 164 comunidades episcopales de la proconsular, al final sólo tres tenían todavía pastor [15]. Sólo hacia fines del reinado de Genserico pudo lograr el emperador Zenón que fuese permitido el retorno de los clérigos desterrados (475) [16].

Los primeros años de gobierno del rey Hunerico (477-484) parecieron iniciar un rumbo algo más favorable, puesto que se permitió de nuevo el culto católico y la comunidad de Cartago recibió en Eugenio un nuevo obispo (481) [17]. Con su asistencia social, alcanzó éste rápidamente un alto prestigio, aunque con ello suscitó la envidia del clero vándalo y del patriarca Kyrila, que poco a poco logró hacer cambiar de rumbo al rey. Por de

---

12. LEÓN I, *Ep.* 12; *Ad episc. Afr.* (PL 54, 646-656).
13. VICTOR VIT., *Hist.* 1, 24.
14. Ibid. 1, 25-27. Sobre la conquista de Roma y sus consecuencias, véase últimamente H.-J. DIESNER, *Das Vandalenreich* 64s.
15. VICTOR VIT., *Hist.* 1, 28-29.
16. Ibid. 1, 51.
17. Ibid. 2, 1-5.

pronto, se prohibió frecuentar el culto católico a todos los que llevasen indumentaria vándala y por tanto también a todos los católicos que estaban al servicio de los dominadores[18]. A esto siguió una repulsiva campaña de difamación por inmoralidad contra el clero y las monjas. Entonces se planteó a todos los católicos que servían en el ejército o en la administración la opción entre la profesión de fe arriana o la pérdida de sus puestos; a esto último se añadió además la confiscación de los bienes y el destierro a Sicilia o Cerdeña[19]. Con la promulgación de un decreto (483) que desterraba a más 5000 personas, clérigos y seglares de todas las clases sociales, a la zona fronteriza de la provincia dominada por los indígenas africanos mauritanos, alcanzó la persecución de Hunerico un primer punto culminante. Victor de Vita describió, en parte como testigo ocular, la marcha de los desterrados hacia el desierto, que para muchos fue el camino a la muerte. Inscripciones descubiertas y restos de una capilla conmemorativa de sus sepulcros confirman su relato[20].

Sin duda como respuesta a reproches del emperador Zenón, convocó Hunerico a los obispos católicos a un diálogo religioso el 1.º de febrero de 484 en Cartago[21], aunque el clero vándalo, contrariamente al católico, no había mostrado hasta entonces gran interés en discusiones teológicas[22]. El obispo Eugenio había querido que se invitase también a algunos representantes católicos de regiones no africanas, principalmente de Roma, pues, según él, una discusión entre arrianos y católicos no era un asunto puramente africano. El ruego fue desestimado, y antes del comienzo de la conferencia fueron desterrados algunos obispos católicos versados en teología, o fueron maltratados al objeto de intimidarlos[23]. Lo que luego tuvo lugar en las sesiones bajo la pre-

---

18. Ibid. 2, 6-11.
19. Ibid. 2, 23-25.
20. Ibid. 2, 26-37. Las inscripciones en O. Fiebinger - L. Schmidt, *Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen,* DAWW 60 (1917) y 70 (1939), n.º 39 y n.º 15 respectivamente, reproducción de una inscripción en P. Courcelle, *Histoire litt.*, tabla 31, texto p. 362.
21. El decreto de convocación en Victor Vit., *Hist.* 2, 39.
22. Hasta 484 sólo se conoce una discusión entre Cerealis y el obispo arriano Maximino (PL 58, 757-768), mientras que por parte católica se ocuparon del tema del arrianismo una serie de escritores africanos, véase Bardenhewer 4, 545-557.
23. Victor Vit., *Hist.* 2, 39-46. La lista de los participantes: *Notitia provinciarum et civitatum Africae,* CSEL 7, 117-134.

sidencia del patriarca vándalo Kyrila fue más que un diálogo religioso un violento debate entre ambas partes sobre cuestiones de procedimiento; sin embargo, los católicos pudieron al fin proponer una profesión de fe formulada sin duda por Eugenio [24].

El rey Hunerico tomó inmediatamente nota de la acusación de los miembros vándalos de la asamblea, según los cuales los católicos habrían sido los verdaderos perturbadores de la paz, y promulgó un edicto que ponía a la Iglesia católica plenamente bajo un régimen de excepción. Según esto, las anteriores leyes de los emperadores contra los herejes debían ponerse de nuevo en vigor contra todos los que dentro de un plazo determinado no se adhirieran al arrianismo: Todas las iglesias debían ser cercadas, se suspendería todo acto litúrgico, incluidos los bautizos y las ordenaciones, debían ser destruidos todos los libros litúrgicos, y los bienes de la Iglesia debían ser transferidos al clero arriano [25]. Parte de los obispos fueron atormentados de diversas maneras y acto seguido deportados a Córcega, la mayoría fueron degradados a la condición de colonos y el resto condenados a trabajos forzados en las minas [26]. También sobre el pueblo sencillo se desencadenó entonces la fase más dura de la persecución, que a veces adoptó rasgos sádicos. A ello se añadió una grave plaga de hambre, y así, bajo la doble presión, aumentó notablemente el número de los que de todas las clases sociales se pasaron al arrianismo, aunque no faltaron quienes prefirieron valerosamente la tortura y la muerte [27].

Sólo con el gobierno del rey Guntamundo (484-496) se mitigaron un tanto los horrores. Los decretos de destierro fueron en parte abrogados, el obispo Eugenio, a su regreso (487), pudo restablecer el culto en la iglesia del cementerio de un suburbio de Cartago y, finalmente, cediendo a sus ruegos, permitió Guntamundo el retorno de todos los desterrados, y en el campo volvieron a abrirse por todas partes iglesias católicas. La Iglesia africana en conjunto ofrecía un cuadro desolador, siendo los daños morales y espirituales mucho más graves que los materiales,

24. VICTOR VIT., *Hist.* 2, 56-101.
25. Texto del edicto: ibid. 3, 3-14.
26. Ibid. 3, 20-21.
27. Ibid. 3, 22-54; la plaga de hambre y sus consecuencias: 3, 55-58.

por lo cual tuvieron que pasar muchos años antes de lograrse una total regeneración. Dado que los obispos africanos sobrevivientes no pudieron por de pronto reunirse en un concilio africano general, dejaron a las instituciones de Roma la cuestión de los numerosos *lapsi*, aunque en las fuentes no se hallan indicaciones sobre el número de los arrepentidos [28].

Aun así, no se consiguió una eficaz restauración hacia dentro y hacia fuera, dado que el período de relativa tolerancia terminó después de los primeros años de gobierno del rey Trasamundo (496-523). Cuando al final del siglo la dirección eclesiástica se aprestó en la provincia Byzacena a proveer en lo posible de nuevos obispos a las comunidades huérfanas de pastor —por supuesto en contradicción con el decreto regio— un nuevo edicto envió al exilio tanto a los consagrantes como a los recién consagrados. Una vez más debió parte de los obispos huir o buscar un escondrijo, una vez más se registraron deserciones entre los católicos [29]. Entre los deportados se hallaba el nuevo obispo de la ciudad de Ruspe, Fulgencio, que gracias a su cultura teológica no tardó en convertirse en el guía del episcopado africano [30]. Con su extensa correspondencia, que en parte llevó adelante como «secretario» de los obispos exiliados en Cerdeña, con su acción como prepósito del monasterio fundado en Cagliari, con su actividad oratoria y parenética vino a ser un factor de política eclesiástica, cuya trascendencia no pudo neutralizar con el mero destierro el rey de los vándalos. Cuando Trasamundo lo hizo conducir a Cartago hacia el año 515 [31], para que se pronunciase acerca de los reparos del clero arriano contra la doctrina católica de la Trinidad, pareció él prometerse más de una disputa por escrito llevada a cabo sólo con Fulgencio, que de un diálogo religioso conforme al modelo de 484. No se conoce el nombre del redactor arriano de las *obiectiones* que el rey enviaba unas veces por escrito a Fulgencio y otras se contentaba con que le fuesen leídas. Fulgencio respondió en dos escritos que en la forma, en la deferencia verbal para con el rey, respondían a la etiqueta, pero en cuanto

28. Mansi 7, 1056-59 1171-74.

29. GREGORIO DE TOURS, *Hist. franc.* II 2. 3; Coll. Avell., n. 230-231; FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 9 13 17-18; ENNODIO, *Ep.* 2, 14.

30. Cf. los trabajos de G.-G. LAPEYRE y H.-J. DIESNER (bibl.).

31. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 20.

al contenido sostenían sin concesiones el punto de vista católico; el segundo escrito se dirigía incluso personalmente a Trasamundo, invitándolo a abrazar la doctrina católica[32]. Dado que Fulgencio aprovechó la relativa libertad de que gozaba en Cartago para desplegar una eficaz actividad con los católicos y los arrianos, a instancias del clero vándalo tuvo que volver desterrado a Cerdeña (517). En este período se debe situar un salmo abecedario antiarriano, salido de su pluma, orientado conforme al modelo agustiniano, en el que exhorta a los católicos a mantenerse fieles a su fe[33]. Así terminó en fracaso la tentativa del rey Trasamundo de poner a la Iglesia católica de África del norte, primero con represalias, luego con procedimientos más bien de política eclesiástica, al servicio del reino de los vándalos.

Una paz duradera aportó por fin a la Iglesia católica de África septentrional la elevación al trono del rey Hilderico (523-530), que no sentía la menor hostilidad contra los católicos por el hecho de haber pasado varios decenios en Constantinopla y que en razón de sus antepasados por parte de madre —era hijo de Eudoxia y nieto de Valentiniano III— se sentía miembro de la dinastía teodosiana. Sus primeras medidas, adoptadas sin duda de acuerdo con el emperador Justino I —supresión del decreto de destierro contra los obispos, restitución de los bienes expropiados, permiso para proveer de nuevo las sedes episcopales vacantes—[34], restituyeron a la Iglesia la libertad del culto y de la predicación y le dieron la posibilidad de emprender la reorganización de una vida eclesiástica profundamente perturbada. Ya en el año 523 hicieron balance los obispos de la Byzacena en los sínodos de Junca y Sufes, dos años después el nuevo obispo de Cartago, Bonifacio, convocó un concilio general, cuya lista de participantes (sólo 60 obispos) hace notar por cierto muchas ausencias[35]. Sin embargo, la política amistosa de Hilderico para con

---

32. Los dos escritos de FULGENCIO: a) *Responsiones ad dicta regis Thrasamundi*, b) *Ad Thrasamundum regem vandalorum libri tres:* CChr 91, 67-185.

33. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 21. Sobre el *Psalmus abecedarius* véase C. LAMBOT: RBén 48 (1936) 221-234, después el texto: CChr 91 A, 877-885.

34. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 25-26; VICTOR TUNN., *Chron. ad a. 523;* ISIDORO DE SEVILLA, *Hist. Wandal.* 82. Sobre esto H.-J. DIESNER, *Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner*, Berlín 1967.

35. Actas: CChr 149, 254-282; lista de los participantes ibid. 271s; sobre esto Hefele-Leclercq 2, 1055-74.

los católicos provocó una oposición más o menos creciente de los vándalos, a cuya cabeza iba Gelimer, biznieto de Genserico. Cuando luego las tropas de Hilderico sufrieron varias derrotas en la lucha contra bereberes rebeldes, Gelimer mandó encarcelar al monarca y se hizo proclamar rey de los vándalos (530).

La decadencia del poderío vándalo, que se iba acentuando cada vez más, indujo al emperador Justiniano I, no obstante algunos reparos por razón de las dificultades técnicas de la empresa, a reducir de nuevo a la plena obediencia del imperio a las provincias del norte de África por medio de una intervención militar. En medio año (septiembre de 533 - marzo de 534) logró el ejército expedicionario dirigido por Belisario y apoyado por la población indígena, quebrantar la resistencia de los vándalos. En la entrada triunfal del vencedor en Constantinopla, le acompañaba también como último rey vándalo, Gelimer[36].

El cristianismo en el África septentrional bizantina

El emperador Justiniano, que por el éxito de su empresa norteafricana se veía confirmado en su misión religiosa, prometía en la ley que reorganizaba la administración de la diócesis de África, que todos los pobladores de aquella provincia reconocerían en qué libertad podían vivir bajo su soberanía[37]. Sobre todo el clero católico podía suponer que a él se le aplicaría de forma especial el derecho a la libertad. Inmediatamente, en un sínodo general bajo el obispo Reparato de Cartago (534), en el que participaron ya 220 obispos, se iniciaron las deliberaciones sobre el saneamiento de su Iglesia tan gravemente herida. Tres problemas ocupaban el primer plano: 1) El retorno de todos los clérigos africanos que todavía residían en las demás partes del imperio, y cuya presencia resultaba ahora necesaria para la reorganización de la cura de almas en la patria; 2) el procedimiento relativo a la readmisión de los católicos que con presiones o halagos habían abrazado el arrianismo, entre los cuales se contaban numerosos clé-

36. Cf. C. SAUMAGNE, *La reconquête byzantine de l'Afrique*, «Les Cahiers de Tunisie» 7 (1959) 281-297.

37. R. DEVREESSE, *L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine*, MAH 57 (1940) 143-168. La ley de Justiniano: Cod. Just. I 27.

rigos; 3) la restitución a la Iglesia católica de sus derechos anteriores, que comprendía tanto la restitución de sus posesiones de antaño como la posición especial de la confesión católica.

Sobre las dos primeras cuestiones solicitó el concilio la confirmación de sus decisiones por Roma. Según ello, sólo serían acogidos aquellos clérigos «de ultramar» que pudieran exhibir por escrito un encargo especial de su obispo. Además, todo clérigo arriano que desease volver sólo sería admitido como seglar, aunque la Iglesia se cuidaría de su debido mantenimiento[38]. Para la regulación de la tercera cuestión se requería una disposición imperial, que Justiniano dictó en agosto de 535[39]. Ordenaba la devolución de todos los edificios eclesiásticos y de todos los utensilios litúrgicos y confirmaba los derechos metropolitanos del obispo de Cartago. Extremada dureza entrañaban las medidas contenidas en el edicto relativo a los arrianos, donatistas, judíos y paganos; debían cerrar sus templos, suspender todos los actos de culto; se prohibió toda reunión: debían darse por satisfechos con poder vivir. El papa felicitó al emperador por mostrar tal celo por la propagación del reino de Dios[40].

Esta dureza habría de pagarse amargamente. Cuando poco después del retorno de Belisario a Constantinopla se rebelaron contra el nuevo régimen tribus de indígenas en el sur y oeste de las provincias centrales, el clero arriano y el donatista apoyaron cuanto pudieron a los rebeldes en su lucha, que se prolongó durante 15 años, e hizo imposible una constante y eficaz actividad de reconstrucción de la Iglesia católica. Da la sensación de que el episcopado no disponía a este objeto de un amplio programa a largo plazo, pues aunque se reunían en sínodos ocasionales, se ocupaban preferentemente, como el de la Byzacena de 541, de los derechos especiales de su provincia eclesiástica[41]. A ello se añadió una nueva dificultad con la disputa de los Tres Capítulos, en la que se comprometió notablemente el episcopado africano. Como portavoces de éste aparecieron Facundo de Hermiane y el diácono Ferrando de Cartago, los cuales dos reprobaron la teología

38. Carta del sínodo al papa Juan II y las respuestas del papa Agapito: Coll. Avell., n. 85-87.

39. *Nov.* 37.

40. Coll. Avell., n. 88.

41. Mansi 9, 111s; JUST., *Nov.* 131.

de Justiniano e invitaron a oponerle resistencia[42]. El sínodo de Cartago de 550 retiró incluso la comunión eclesiástica al papa Vigilio caso que revocase su *Iudicatum*, y protestó formalmente cerca del emperador contra la condenación de los Tres Capítulos[43]. De los presidentes de las tres provincias africanas llamados a Constantinopla, sólo el primado de Numidia accedió a los deseos del emperador, mientras que Reparato de Cartago hubo de pagar su repulsa con el destierro, donde murió en 563. Un segundo grupo de ocho obispos, que sin duda habían sido elegidos como delegados para el concilio de 553 por Primoso de Cartago, sucesor de Reparato y fiel al emperador, tampoco suscitó dificultades. Después del concilio, también Primasio de Hadrumeto se adhirió a la condenación de los Tres Capítulos, por lo cual Justinano lo recompensó con la dignidad de primado de la Byzacena. Sin embargo, a su regreso a África tropezaron estos obispos con un gélido repudio por parte de sus colegas y sólo con el apoyo de la fuerza pública pudieron quebrantar su oposición a las decisiones de 553. Entre los irreconciliables se contaba Víctor de Tunnuna, que debió llevar una vida itinerante de exiliado y finalmente fue internado en un monasterio en Constantinopla[44].

Con la subida al trono de Justino II (565-578) fue apagándose poco a poco esta disputa teológica, aunque la actitud autoritaria del emperador bizantino dejó sus huellas en el episcopado africano. En el exarca de Cartago tenía este episcopado la constante proximidad del representante del poder imperial, el cual, aunque tenía que promover la verdadera fe, al mismo tiempo entendía este encargo como control sobre la Iglesia y como derecho de intervención en sus asuntos. Así se fue propagando poco a poco una cierta resignación entre los obispos y cada vez se hacía menor el número de los que con verdadera dedicación trataban de sanear la vida religiosa. Una evolución pacífica favorable a este saneamiento fue constantemente puesta en contingencia por las luchas

---

42. FERRANDO, *Ep.* 6; FACUNDO DE HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum:* PL 67, 527-852; otros dos escritos sobre la cuestión ibid. 835-878. El papel dirigente de los obispos africanos en la disputa de los Tres Capítulos es subrayado por R.A. MARKUS, *Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period,* StChH 3 (1966) 140-149.

43. VICTOR TUNN., *Chron. ad a. 550.*

44. Ibid. *ad a.* 551ss.

permanentes contra los caudillos tribales rebeldes, como, por ejemplo, el rey Garmul, que sólo terminaron bajo el emperador Mauricio.

Contra los frecuentes abusos de una burocracia muy a menudo corrompida, buscó ayuda, más que antes, la Iglesia africana en el papa romano, pero sólo hombres como san Gregorio Magno pudieron aportar algún remedio ocasional. Su correspondencia con su legado Hilaro, con algunos obispos de plena confianza y con los altos funcionarios del Estado, revela en parte graves abusos también en el clero alto, que deben considerarse como signo de un progresivo curso negativo de los acontecimientos. Infatigablemente trató Gregorio Magno de hacer despertar a los obispos de su letargo, que se mostraba principalmente frente a los donatistas, que volvían a mostrarse muy activos en Numidia desde que el emperador Mauricio había mitigado las severas disposiciones de Justiniano. El sínodo *Unter Dominicus* de Cartago 594 decidió por lo menos velar más solícitamente que antes por la pureza de la fe, pero se vio en la necesidad de amenazar con la deposición de su cargo a obispos demasiado negligentes. Diversos sínodos de Numidia pusieron también empeño en circunscribir el peligro, pero aun así el donatismo siguió subsistiendo hasta la conquista islámica [45].

Sin embargo, un rasgo positivo en la vida de la Iglesia africana de esta época es el representado por la reanudación de la labor misionera entre las tribus paganas en las zonas marginales de las provincias. Aquí el encargo misionero de la Iglesia se daba la mano con la política bizantina de asegurar al mismo tiempo los límites del imperio mediante la cristianización de la población. Ya bajo Justiniano se habían podido ganar para el cristianismo algunas tribus bereberes al sur de la provincia de Trípoli. El año 569 registró la conversión de los garamantas en el territorio de Fezzán al sudoeste de Libia [46]. También en el sur de la Byzacena pudo introducirse el cristianismo entre las tribus de la zona del

45. Sobre la correspondencia de Gregorio con África véase P. Goubert, *Byzance avant l'Islam*, II 2, París 1965, p. 226-233; sobre el donatismo hacia 600: R.A. Markus, StChH 1 (1964) 118-126, el cual, sin embargo, apenas con razón, querría ver la razón de la actitud negligente de algunos obispos católicos frente a los donatistas en una tolerancia producida en el ínterim, y reconocida por ambas partes.

46. Procopio, *De aedif.* 6, 4, 12; Juan de Biclaro, *Chron. ad a. 569*.

oasis de Jerba y en la vertiente sur de los montes de Aurès.

En el extremo oeste de la Mauritania Caesariensis vivían bajo la soberanía del rey Masuna numerosos cristianos, cuyos obispos participaban en los sínodos de Cartago. También los escritores árabes atestiguan que las tropas islámicas, en el momento de su conquista, se encontraron con numerosas tribus indígenas que profesaban el cristianismo [47]. Los exponentes de esta abundante actividad misionera no son conocidos por su nombres. En realidad, el fruto de sus fatigas no fue duradero, ya que no pudo realizarse el trabajo misionero de perseverancia que habría requerido años enteros y habría garantizado una conversión en profundidad. Bajo la presión que no tardaría en comportar la invasión islámica, la nueva fe poseía escasa capacidad de resistencia, que se agotaría rápidamente.

Las escasas fuentes relativas a la situación interna del cristianismo norteafricano en las primeras décadas del siglo VII comienzan a fluir más copiosamente cuando comienza a repercutir también aquí la disputa monoteleta. Con la oleada de cristianos orientales que hacia 640 comenzaron a refugiarse en África huyendo de los conquistadores musulmanes, llegaron también partidarios del monotelismo, cuya propaganda, sin embargo, fue en un principio fuertemente sofocada por el exarca Georgio, con el aplauso de los católicos [48]. Uno de los motivos que impulsaron a la Iglesia africana a rechazar la nueva doctrina teológica con tanta decisión como otrora la condenación de los Tres Capítulos, fue la abierta disputa ocurrida en Cartago en 645 entre Máximo el Confesor y el antiguo patriarca de Constantinopla Pirro, en la que Máximo demostró de forma magistral la inconsistencia de la teología monoteleta [49]. Los obispos informaron al papa Teodoro del repudio del monotelismo y le rogaron al mismo tiempo que indujera al patriarca Paulo de Constantinopla a adoptar la misma actitud o de lo contrario, que lo excluyese de la comunión eclesiástica. Un escrito de análogo contenido dirigieron también al emperador Constante II (641-668) y, en fin, requirieron también

---

47. Véase A. AUDOLLENT, *La diffusion du christianisme en Afrique au sud des territoires soumis à Rome, après le Ve siècle*, CRAI 1942, 202-216, especialmente 212s.
48. Hefele-Leclercq III, 1, 402-404.
49. Mansi 10, 709-760 y PG 91, 287-354; además Hefele-Leclercq 422-425.

directamente al patriarca a abandonar la doctrina errónea (comienzos de 646)[50]. Una delegación de obispos africanos participó también en el sínodo de Letrán de 649, en el cual el papa Martín I reprobó solemnemente el monotelismo. Junto con los obispos de los demás países occidentales, también los obispos de África se adhirieron al juicio de Roma, que el papa notificó a todas las Iglesias por medio de una encíclica[51].

La invasión islámica y el ocaso del cristianismo norteafricano

Las duraderas disputas teológicas, aparte de otras razones, habían dado lugar en la población de las provincias norteafricanas a una nueva oleada de actitud hostil frente a la soberanía bizantina. Esta situación fue explotada por el exarca Gregorio para una abierta rebelión contra el gobierno central, aunque pronto, a causa de un avance de tropas árabes en Sufetula de la Byzacena, se vio forzado a librar batalla, en la que halló la muerte (647). Este acontecimiento habría debido servir al gobierno bizantino de señal de alarma para poner inmediatamente en estado de defensa las provincias norteafricanas. Cuando los árabes, dos decenios más tarde, volvieron a penetrar en la misma provincia, pudieron sin impedimento alguno convertir a la ciudad de Kairuán en su centro religioso y militar de África del norte, lo cual significaba una constante amenaza para Cartago y el resto del África septentrional. Sólo cuando los árabes en 696, bajo Hassán, se apoderaron de Cartago, envió el emperador Leoncio una flota que en un principio pudo reconquistar la ciudad; pero ante un nuevo asalto en la primavera de 697 tuvieron que retirarse los bizantinos sin siquiera presentar batalla. En los años siguientes quebrantaron las tropas árabes la resistencia de las tribus bereberes en Numidia y Mauritania, y en 709 estaba en sus manos todo el norte de África a excepción de la cabeza de puente de Septem (Ceuta)[52].

Desgraciadamente carecemos de un relato ocular directo de mano cristiana que nos informe con detalle del comportamiento de

50. Mansi 10, 929-931 943-949; además Hefele-Leclercq 426-430 y V. GRUMEL, EO 26 (1927) 24-32.

51. Actas del sínodo: Mansi 10, 863-1183; además E. CASPAR, ZKG 51 (1932) 75-137.

52. Cf. últimamente M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Roma 1967.

los diferentes cristianos, así como de los dirigentes eclesiásticos, en los años en que se produjo la conquista islámica y que nos dé noticias sobre la situación del cristianismo en los decenios inmediatos. Cierto que hay que contar con un notable retroceso de la población cristiana en los años de la conquista, debido en parte a la fuga de numerosos cristianos a Italia y a las Galias, y en parte a la muerte de no pocos habitantes en los duros combates por la posesión de las ciudades, que en su mayoría eran cristianas[53]. En realidad, el resto de los cristianos fue en un principio tratado según la práctica corriente de los conquistadores, es decir, les fue permitida la práctica de su religión contra el pago de un impuesto mientras que se les prohibía toda clase de propaganda religiosa. Ahora bien, hacia 720 se inició bajo el califa Omar II una presión más fuerte sobre los bereberes todavía no cristianos, al objeto de inducirlos a abrazar el islam, presión a la que sucumbió la mayoría. Cierto que la exploración arqueológica ha sacado a la luz un número considerable de inscripciones cristianas y de restos de edificios de este culto, que atestiguan la persistencia del cristianismo en diferentes lugares del África septentrional todavía mucho tiempo después de la conquista[54]. También noticias de escritores árabes e incluso cartas de la cancillería pontificia del siglo XI dan testimonio de la pervivencia por lo menos de pequeños grupos cristianos hasta esta época[55]. Pero también estos testimonios subrayan realmente en definitiva el hecho de que la cristiandad norteafricana, a diferencia de la egipcia o de la siria, bajo análogas condiciones, desapareció con relativa rapidez en cuanto comunidad organizada de cierta consideración. La pregunta reiteradamente formulada por las causas de este hecho sólo se puede contestar remitiendo a diversos factores[56]. Una causa de gran alcance fue sin duda alguna la división de la cristiandad africana en dos confesiones, la católica y la donatista, que iba mermando cada vez más su fuerza interior. Otra

53. M. DALL'ARCHE, loc. cit. 150s.

54. Véase W. SESTON, *Sur les derniers temps du christianisme en Afrique*, MAH 53 (1936) 101-124.

55. CH. COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle*, RH 195 (1945) 97-122 193-226.

56. Cf. C.J. SPEEL, *The Disappearance of Christianity from North Africa in the Wake of the Rise of Islam*, CH 29 (1960) 379-397, que subraya con especial énfasis las consecuencias de la persecución vándala.

debilitación se debió a la persecución vándala, con su persistente efecto desmoralizador, del que la Iglesia no logró ya reponerse del todo. Finalmente, la rápida apostasía de las tribus bereberes cristianizadas fue en gran parte culpa de los mismos cristianos africanos, que en el siglo IV se aplicaron muy poco y posteriormente muy tarde a una actividad misionera intensa entre esta parte de la población, por lo cual no pudieron lograr una conversión con auténticas raíces vitales. La restante cristiandad occidental y oriental se percató escasamente de todo lo trágico del ocaso de una Iglesia que había producido figuras como Tertuliano, Felicidad y Perpetua, Cipriano y Agustín. No se levantó una sola voz que diera expresión definitiva a la conmoción por esta gran pérdida.

XXXIX. EL PAPADO ENTRE BIZANCIO Y LOS REINOS GERMÁNICOS DESDE HILARIO (461-468) HASTA SERGIO I (687-701)

FUENTES: DUCHESNE LP; JAFFÉ I-II; *cartas del papa* en PL 59. 65-67. 69. 72. 80. 87. 89. 96. A THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum* I (desde Hilario hasta Hormisdas, Braunsberg 1867); *Collectio Avellana*, ed. O. GUENTHER, CSEL 35 (Viena 1895-98); 18 cartas de Félix II y 8 de Gelasio I en E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* = AAM 1934, 10; *Gelasius, Brief gegen die Lupercalien und 18 Meßliturgien aus dem Sacramentarium Leonianum* ed. G. POMARES: SChr 65 (París 1959); *4 Vigiliusbriefe* ed. E. SCHWARTZ: SAM 1940, 2; P.M. GASSÓ - C.M. BATLLE, *Pelagii I epistulae quae supersunt* (Montserrat 1956). Obras de Gregorio el Grande en PL 75-79; el índice de cartas lo publicó P. EWALD-L.M. HARTMANN: MGEp. 1-2 (1891-99); G. CORTI, *Le lettere di Greg.* M. L. I 1-50, texto y traducción (Milán 1972); *Dialogi*, ed. U. MORICCA (Roma 1924); *Moralia in Job*, II, 1-2 public. por R. GILLET - A. DE GAUDEMARIS: SChr 32 (París 1950, nueva edición en preparación); II, 11-14 ed. A. BOGOGNANO: SChr 212 (París 1974); *Kommentar zum Hohenlied und Buch I der Könige* ed. P. VERBRAKEN: CChr L 144 (1963).

BIBLIOGRAFÍA: Véase en el cap. XV y, además: E. CASPAR, t. II: *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft* (Tubinga 1933); F.X. SEPPELT, t. II: *Von Gregor d. Gr. bis zur Mitte des 11. Jh.* (Munich [2]1955); V. MONACHINO, *I papi nella storia* I (Roma 1961); W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (Londres [3]1970); W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge 1972). W. KISSLING, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium von Leo I. bis Gelasius I.* (Paderborn 1921); L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie*

bis zum Ende des Investiturstreites (Berlín 1936); P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire* (491-518) (Madison 1939); W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im acacianischen Schisma* (Roma 1939), *S. Martin*, RET 1 (1941) 767-812; G. WESTENBURGER, *Der Symmachusprozeß von 501* (tesis Tubinga 1940; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Langobardi* = *Storia di Roma* IX (Bolonia 1941); «Chalkedon» II, 13-192 491-562; E. PONTIERI, *Le invasioni barbariche e l'Italia del V e VI secolo* (Nápoles 1960); H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (Munich 1961); G. PEPE, *Il medio evo barbarico d'Italia* (Turín 1963); E. DVORNIK, *Das Papsttum und der römische Primat* (Stuttgart 1966); A. ST. MCGRADE, *Two fifth-century Conceptions of Papal Primacy:* «Studies in Medieval and Renaissance History» 7 (1970) 3-45; J. GAUDEMET, *Aspects de la primauté romaine du Vᵉ au XVᵉ siècle:* Jus Can. 11 (1971) 92-134; P. CONTI, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* (Milán 1971); L. MAGI, *La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini, VI-VII sec.* (Lovaina 1972). F.X. DUDDEN, *Gregory the Great*, 2 tomos (Londres 1905); H. GRISAR, *San Gregorio Magno* (Roma ²1928); P. BATIFFOL, *Saint Grégoire le Grand* (París 1928); R. GILLET, *Grég. le Grand:* DSp 6 (1967) 872-910; L. WEBER, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors d. Gr.* (Friburgo de Suiza 1947, 259-268); D. HOFMANN, *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor d. Gr.* Münsterschwarzach 1968); O. GIORDANO, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno* (Bari 1970). Gregorio el Grande y Bizancio: E.H. FISCHER: ZSKA 67 (1950) 15-144; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam* II 2 (París 1965) 129-177.

El relativo entendimiento con el Oriente cristiano, especialmente con Bizancio, alcanzado bajo el pontificado de san León Magno, perduró bajo su sucesor Hilaro (461-468)[1], el cual, en calidad de legado en el concilio de Éfeso de 449 pudo conocer el Oriente por su propia experiencia. Pero ya durante su pontificado se insinúa un nuevo tema de futuras preocupaciones del papa, a saber, la relación con los germanos arrianos. Hilaro tuvo que reconocer como un hecho consumado el que una comunidad arriana se afincara en Roma y, con la ayuda del general germánico Ricimero, erigiera un templo propio, que vino a ser luego la iglesia de Santa Agata dei Goti[2]. Su programa, publicado al comienzo de su pontificado, según el cual pondría especial empeño en la unidad del episcopado, lo llevó a intervenir reiteradas veces en disputas de competencia entre obispos

1. Cartas, en A. THIEL, loc. cit. 126-174.
2. Véase H. GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste* I 88.

galos y españoles; en estos casos, prefería que las soluciones corrieran a cargo de sínodos romanos[3].

La correspondencia del papa Simplicio (468-483) llegada hasta nosotros[4] muestra que los papas comenzaban a conceder especial atención a la evolución postcalcedoniana en Oriente. Aquí, el nuevo movimiento monofisita que se había ido formando bajo los emperadores León I (457-474) y Zenón (474-491) logró que las sedes de Alejandría (Timoteo Eluro) y de Antioquía (Pedro Gnafeo) fuesen ocupadas por hombres de su corriente, los cuales gozaban del favor especial del usurpador Basilisco (475-476). Cuando éste, influenciado por ellos, condenó en su *Enkyklion* la profesión de fe de Calcedonia, como también la *Epistula dogmatica* de san León Magno, pretendiendo así reducir la cuestión cristológica al estado en que se hallaba en Éfeso en 431, y cuando unos 500 obispos asintieron al edicto, siquiera fuera bajo presión, se comprendió en Roma sobre qué base tan vacilante se apoyaba el resultado obtenido con tanto esfuerzo en Calcedonia. En una serie de cartas suplicaba el papa Simplicio al emperador Zenón, que había vuelto al poder (476), y al patriarca Acacio (473-491) que salvaguardaran el legado de Calcedonia y alejaran a las personalidades que lo ponían en peligro. La táctica dilatoria de Acacio, sobre cuya falta de voluntad de informar se quejó el papa amargamente reiteradas veces[5], dio lugar a recelos en constante aumento en Roma, tanto más cuanto que Constantinopla había nombrado patriarca de Alejandría a un partidario declarado de Timoteo Eluro, es decir, a Pedro Mongo. Este recelo y desconfianza de Roma tuvo funestas consecuenuias con respecto al edicto *(Henótico)* redactado por el patriarca Acacio y promulgado por el emperador en 482, que mediante un compromiso quería procurar la unión entre los dos partidos, evitando una franca e inequívoca adhesión a Calcedonia, pero reconociendo expresamente los anatematismos de Cirilo. El *Henótico* halló también la pronta

3. La *universalis concordia sacerdotum: ep.* 6, 2; aquí también su segundo principio: *ut in una ecclesia... una sit in omnibus observantia disciplinae.*

4. THIEL 174-214; 14 cartas también en la Coll. Avell. Sobre la evolución postcalcedoniana en Oriente, véanse los anteriores capítulos XXII-XXVI y W.H.C. FREND (bibl.). Aquí sólo nos ocupamos de ella por cuanto tiene importancia para el pontificado de la época.

5. Cf., por ejemplo, *Ep.* 17 18 20.

aprobación de los patriarcas de Alejandría y de Antioquía, que lo interpretaron en sentido monofisita. En realidad, no se tomaron en consideración las encarecidas advertencias del papa que recomendaba no pasar por alto lo fundamental.

Dado que ni el emperador ni el patriarca informaron al papa sobre el *Henótico*, Félix II, (483-492)[6] mucho más enérgico y seguro de sí mismo que Simplicio, decidió adoptar unas medidas tajantes y grávidas de consecuencias, tanto más cuanto que también el abad del monasterio de los acemetas de Constantinopla deploraba la actitud indecisa de Roma frente al renovado y fortalecido movimiento monofisita. Una delegación pontificia llevó cartas para el emperador y el patriarca, en las que se citaba a este último a un sínodo en Roma. Como acto seguido los legados pontificios en Constantinopla fueran primeramente encarcelados y luego ganados con soborno para que entrasen en comunión con Acacio y Pedro Mongo, Félix II, en un sínodo de julio de 484 hizo que el obispo de Constantinopla fuera suspendido de su oficio sacerdotal y excluido de la comunión eclesiástica con él. En diversos escritos al clero y al pueblo de Bizancio, a los monjes de la ciudad y de los contornos, pero sobre todo a Acacio y al emperador mismo, les fue comunicada la decisión del sínodo, razonada a la vez con severas formulaciones[7]. La razón principal de la condenación del patriarca era, según el enfoque romano, el hecho de haber aquél reasumido la comunión eclesiástica con Pedro Mongo, al que él mismo había una vez condenado como hereje, y cuya condenación había además solicitado de Roma. Pese a los encarecimientos de Acacio en sentido contrario, en Roma se tenía la convicción de que el patriarca alejandrino no había abandonado nunca su repudio de Calcedonia, tanto más cuanto que algunos partidarios de Pedro Mongo así lo proclamaban en Roma[8].

La decisión romana significaba pues una abierta ruptura entre Oriente y Occidente (cisma acaciano), que todavía fue ahondada con la severa instrucción, a veces incisiva, dirigida al emperador

---

6. Sus cartas en THIEL 222-277 y en parte en E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen*, Munich 1934.

7. FÉLIX II, *Ep.* 3-4 6-12.

8. Cf. la prolija justificación de Roma, compilada todavía sin duda bajo Félix II, entre las cartas de GELASIO: *Ep.* 1, 18.

Zenón, tocante a los límites del poder imperial con respecto a la Iglesia: «El emperador es hijo de la Iglesia, no obispo de la Iglesia. En cuestiones de fe tiene que aprender, no que enseñar... A los obispos compete por voluntad de Dios la dirección de la Iglesia, no al poder secular. Si éste es creyente, Dios quiere que se someta a la Iglesia»[9].

El papa Gelasio I (492-496)

La liberación de la Iglesia de la tutela del Estado que aquí se exige fue también la meta primera y principal de la actividad del papa Gelasio I (492-496), a quien se deben, cuando todavía era diácono, las frases que acabamos de aducir[10]. Borrar de los dípticos los nombres de Acacio y de Pedro Mongo fue en Roma la *conditio sine qua non* para el restablecimiento de la unidad; sólo así se garantizaba —o eso se creía— una adhesión inequívoca a Calcedonia. Esta actitud se mantuvo firme incluso cuando el sucesor de Acacio, Fravitas, expresó ante el papa la esperanza de que se eliminaría la escisión, y todavía incluso cuando el siguiente patriarca, Eufemio (490-495), se distanció de Pedro Mongo porque éste había exigido a Fravitas el repudio de Calcedonia, con lo cual no hacía sino reforzar la sospecha que abrigaba Roma de su convicción monofisita[11].

La respuesta de Gelasio a la comunicación de su elección enviada por Eufemio, que hacía como una campaña en favor de la paz y no escatimaba elogios al papa, es no sólo inexorable en cuanto a la materia, sino que también en la forma es una desconcertante mezcla de frío distanciamiento y de ironía[12].

El papa aprovechó ya su primer contacto con el emperador Anastasio (491-518) para hacer una exposición —más moderada en el tono y preñada de futuro en cuanto al contenido— de la

---

9. Ibid. 1, 10.

10. Cf. H. KOCH, *Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger*, SAM 1935, 6; además, con restricciones, N. ERTL, AUF 1 (1937) 56-112 y DA 2 (1938) 219s. Las cartas y tratados de Gelasio en THIEL 285-613, las cartas de la Collectio Britannica en P. EWALD, NA 5 (1880) 509-562 y en S. LÖWENFELD, *Epistulae Pontificum Romanorum ineditae*, Leipzig 1885 (reimpresión Graz 1959).

11. FÉLIX II, *Ep.* 14 y 15, el conflicto de Pedro Mongo con Eufemio lo refiere TEÓFANES, *Chron. ad a. 598.*

12. GELASIO I, *Ep.* 3.

misión y rango de los dos poderes, por los que viene regido el mundo, la *auctoritas sacrata pontificum* y la *regalis potestas*[13]. La competencia de ésta tocante al ámbito secular viene reconocida sin reservas, y es obligatoria también para los obispos, aunque está subordinada a la primera, de modo que el emperador no debe regir según su voluntad a los obispos, a los que han sido confiadas las *res divinae*, sino que él mismo depende del juicio de ellos. Entre los sujetos de la autoridad espiritual destaca a su vez el titular de aquella sede que la palabra de Cristo ha antepuesto a todas y al que la Iglesia ha reconocido en todo tiempo como su cabeza suprema. La responsabilidad impuesta a esta sede apostólica al objeto de mantener pura la fe ha hecho también necesaria —decía el papa— la separación de Acacio, ya que éste mantenía comunión con los que rechazaban la profesión de fe de Calcedonia[14].

Este modo de ver lo mantuvo Gelasio de forma inquebrantable también en sus escritos al episcopado de las provincias de Iliria y de Dardania, que estaban especialmente expuestas a la contrapropaganda griega. Al hacerlo se precave en términos resueltos contra el reproche formulado por parte griega, a saber, que en el fondo la sede romana no se preocupa por la cuestión de la fe, sino que lo único que le importa es la condenación de personas por las que se siente mortificada[15]. En realidad, la cuestión teológica ocupaba también tan intensamente al papa, que en varios tratados, algunos en verdad prolijos, dio razón de ella, como, sobre todo, en el tratado *De duabus naturis*, que va todavía más allá que san León Magno, pues revela un conocimiento bastante profundo de la teología griega y halla formulaciones más precisas, aun cuando no logra todavía determinar la exacta relación entre naturaleza y persona[16]. Es preciso reconocer que Gelasio se sentía en alto grado responsable de que

---

13. GELASIO I, *Ep.* 12, 2-3. Sobre la terminología, véase W. ENSSLIN, HJ 74 (1955) 661-668 y W. ULLMANN, loc. cit. 18-20; sobre la política religiosa del emperador, véase C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio* I, Roma 1969, p. 100-137.

14. GELASIO I, *Ep.* 12.

15. GELASIO I, *Ep.* 7 18 26 27.

16. El tratado *De duabus naturis* en E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen* 85-106, además en PL Suppl 3, 763-787; sobre la importancia en la historia del dogma, véase F. HOFMANN: Chalkedon II 64. También el voluminoso tratado *Adversus pelagianam haeresim* (THIEL 571-598) demuestra el interés teológico del papa.

el legado de Calcedonia fuese preservado de toda falsificación y desvalorización, y como también lo veía amenazado por el poder imperial, fijó con el mayor rigor los límites de éste con respecto a la Iglesia. Lo lamentable es que sostuviera su idea frente a Constantinopla con tal brusquedad que en lugar de ganar al adversario sólo lograba exasperarlo más.

La opinión según la cual la actitud intransigente del papa se explica por el fuerte respaldo que le daba frente a Bizancio la dominación de los godos en Italia, no halla confirmación alguna en las fuentes. Siendo todavía diácono profesó Gelasio esta política frente a Constantinopla, cuando aún no se había establecido firmemente Teodorico en Italia; más tarde, ya papa, advirtió con no menos firmeza al *comes* godo Teya que no debía inmiscuirse en asuntos de la Iglesia, tanto más cuanto que él era de otra confesión y su señor (Teodorico) había reconocido la personalidad propia de la Iglesia. Cuando en una ocasión enumeraba ejemplos de la resistencia de la Iglesia contra intromisiones y abusos por parte del Estado, hizo notar con satisfacción que había rehusado resueltamente la obediencia al príncipe germano Odoacro cuando éste le exigía cosas contrarias a la ley[17]. El que el papa se dirigiera reiteradas veces a Teodorico por motivos no políticos se comprende sin dificultad, ya que el rey de los godos había garantizado de forma expresa el respeto de la Iglesia católica y especialmente de la sede romana[18].

Si comparamos la concepción gelasiana del primado, tal como éste lo manifestaba de palabra y de hecho, se destacan dos importantes avances de Gelasio: La obligación del obispo de Roma de velar por la pureza de la doctrina viene situada con más vigor en primer plano y cumplida más estrictamente y sin compromiso; la libertad de la Iglesia frente a los más altos representantes de la autoridad del Estado se expresa en nueva forma y más a fondo, y a la vez es formulada con una precisión que fija por siglos enteros la relación recíproca de ambos poderes en un sentido que se desvía notablemente de la idea del poder imperial bizantino[18a].

En comparación con esta actividad se deja a veces pasar a

17. Véase nota 9. Carta a Teya: PL Suppl 3, 753s; sobre Odoacro: *Ep.* 26, 11.
18. Véase W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse,* Munich ²1959, p. 98-103.
18*a*. Véase A. ST. MCGRADE (supra, bibl.).

segundo término otro sector importante en la obra global de Gelasio. Nos referimos a su extensa actividad pastoral. En las graves miserias que acarreó a la población italiana la conquista ostrogoda se interesó infatigablemente por el alivio de toda necesidad. De la madre de Teodorico, la católica Ereleuva, solicita apoyo para su petición de ayuda al rey[19]. Reiteradas veces hace presente al clero que la cuarta parte de los ingresos de una iglesia debería destinarse a los pobres; los obispos deberían con su prebenda ayudar a prisioneros y extranjeros; es deber del cargo episcopal administrar a conciencia los bienes de la Iglesia[20]. La solicitud por las viudas y los huérfanos debe ser una constante preocupación del clero[21]. No pocas veces protesta contra la violación del derecho de asilo de las iglesias, muy frecuente en aquellos tiempos tan revueltos[22]. Un presupuesto insoslayable de la misión pastoral de la Iglesia lo constituye un clero activo, celoso y probo; en una voluminosa decretal compendia Gelasio las líneas directrices para la elección de los candidatos, para su formación con vistas a su actividad pastoral, como también en relación con la construcción, ornato y consagración de las iglesias[23]. Cierto que el papa halla en su clero más cosas censurables que loables; sin embargo tiene un corazón compasivo lleno de comprensión ante sus problemas y sus apuros; se informa con interés sobre el estado de salud de un obispo enfermo, interviene con ardor en favor de un presbítero al que tras un desdichado incidente se le quiere privar de su puesto; a un funcionario que desestima los derechos de su clero, le amenaza con denunciarlo al rey[24]. Tampoco tolera el papa que los derechos del clero inferior sean menoscabados por seglares o por obispos; cuando al acercarse una elección episcopal quieren los obispos decidir entre ellos sobre el candidato, el papa insiste resueltamente en que en la elección deben participar el clero de todas las parroquias y la población entera[25].

---

19. GELASIO *I*, *Fragm.* 36.
20. GELASIO I, *Ep.* 14, 27; 17, 1; *Fragm.* 22-24 28 34. Su beneficencia es alabada por Dionisio el Exiguo: «.. *omnes fere pauperes ditans inops ipse moreretur*», THIEL 287.
21. *Fragm.* 31-33; *Ep.* 1 LÖWENFELD.
22. *Fragm.* 39-40.
23. GELASIO I, *Ep.* 14; el *Fragm.* 48 ofrece un sucinto espejo de obispos.
24. *Fragm.* 9; *Ep.* 9 LÖWENFELD.
25. *Fragm.* 4.

No ocupa el último puesto la actividad litúrgica dentro de la labor pastoral de Gelasio I. Puede considerársele como el redactor de la antigua letanía romana de *Kyries*, la *Deprecatio Gelasii*, que sin duda sería introducida en conexión con una transformación de la oración común de la Iglesia en la misa, que en cuanto al contenido tenía afinidad con ella [26]. A él se remontan finalmente 18 formularios de la misa, conservados en el *Sacramentarium Leonianum*. Todos ellos están en conexión con la lucha de Gelasio I contra la fiesta de primavera de las Lupercales el 15 de febrero, que en sus días atraía todavía a numerosos romanos. Contra ello se pronunció en su voluminosa «Carta abierta» [27].

Bajo el papa Anastasio II (496-498) pareció abrirse camino un cambio en las relaciones entre Roma y Bizancio, pues el papa envió una embajada a Oriente con el objeto de entregar al emperador su comunicado de elección. En una carta sumamente obsequiosa en la forma [28] expresa el papa su sentimiento por la separación que se ha producido y reconoce de forma explícita la validez de las órdenes y bautismos conferidos por Acacio, aunque se ve en la imposibilidad de confirmar la ortodoxia de éste mediante la inclusión de su nombre en los dípticos. En otro lugar expresa incluso sin ambages su satisfacción de que la Iglesia de Tesalónica haya dado su asentimiento al juicio de Gelasio I sobre Acacio [29]. Anastasio se defiende también contra el reproche de que la sede apostólica, cuyo primado sobre la Iglesia universal reivindica, al condenar el obispo de Constantinopla, no obrara guiada por la solicitud por la fe, sino por soberbia. La pronta muerte del papa impidió ulteriores diálogos.

La escisión de la comunidad romana en la cuestión de la actitud que había que adoptar frente a Bizancio dio lugar a una doble elección y consiguientemente al cisma laurenciano [30] que

26. La *Deprecatio Gelasii*, editada por B. CAPELLE, RBén 46 (1934) 135-144; además J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I 416-419 (con texto de la *Deprecatio*).

27. Todos los textos editados por G. POMARÈS, SChr 65 (París 1959) con introducción sobre la paternidad literaria de Gelasio.

28. Anastasio II, *Ep.* 1 (las 4 cartas auténticas del papa — 1 3 4 6 — en THIEL 615-637).

29. ANASTASIO II, *Ep.* 3, 1.

30. Las fuentes más importantes en E. CASPAR, *Theoderich der Grosse und das Papsttum*, KIT 162, Berlín 1931. Sobre la historia del cisma es fundamental R. CESSI, ASRomana 42 (1929) 5-229; sobre los sínodos G.P. PICOTTI, *Studi in onore di G. Volpe* II, Florencia 1958, p. 743-786, últimamente CH. PIETRI, MAH 78 (1966) 123-139.

durante años entorpeció la actividad de la Sede romana. El rey Teodorico, después de haber escuchado en Ravena a los partidos que se hostilizaban encarnizadamente, decidió por de pronto contra el presbítero probizantino Lorenzo y en favor de Símaco (498-514), por quien abogaban la fecha más temprana de su consagración y el mayor número de adeptos. En un sínodo romano (499) trató Símaco de prevenir la repetición de semejantes hechos mediante un original decreto papal[31] que asegura al respectivo papa un como derecho de designación de su sucesor y que por tanto quería excluir prácticamente la participación de la comunidad en la elección del papa. Si bien Lorenzo firmó también las decisiones sinodales y luego fue investido del obispado de Nocera, el grupo senatorial partidario de Bizancio llevó adelante su oposición contra Símaco y lo acusó ante Teodorico de graves faltas morales, de malversación de bienes de la Iglesia y de no observar la fecha de la pascua. Acto seguido ordenó Teodorico una investigación de los cargos mediante un sínodo y mientras se dilucidaba el asunto nombró un visitador para la Iglesia romana. No obstante las reiteradas advertencias por parte de Teodorico y la insistencia de la mayoría del senado, el sínodo, que estuvo reunido desde comienzos del verano hasta el final del otoño de 502, no pudo decidirse a adoptar un procedimiento judicial contra Símaco, pues se pensaba que el titular de la Sede romana no podía ser juzgado por inferiores. Por fin se llegó a una conclusión original, a saber, que en aquel caso había que remitir el juicio a Dios, mientras que Símaco debía ser tenido por inatacable *(immunis)* y podía celebrar libremente la liturgia en todas las iglesias[32].

Sin embargo, este resultado sólo sirvió para endurecer la resistencia de la oposición, que hizo volver a Roma a Lorenzo y logró posesionarse de la mayoría de las iglesias titulares de Roma, además de la residencia lateranense del papa, mientras que Símaco quedó circunscrito a la basílica de San Pedro.

Los constantes desórdenes en la ciudad fueron acompañados de violentas polémicas literarias, en las que intervinieron también Enodio, entonces todavía diácono en Milán, y Avito de

31. Conservado como *Ep.* 1 de las cartas de SÍMACO: THIEL 641-654.
32. La decisión del *synodus palmaris* en E. CASPAR, loc. cit. 17.

Viena, y en cuyo transcurso fueron lanzadas las llamadas falsificaciones simaquianas, que tenían por objeto, en base a presuntos precedentes de la historia del papado, demostrar que la primera sede episcopal no puede ser sometida a juicio alguno (*prima sedes a nemine iudicatur*)[33]. Sólo en el otoño de 506, cuando Teodorico se vio obligado a tomar en consideración las crecientes tensiones políticas con Bizancio, optó ostentativa y definitivamente por Símaco, al que hizo devolver todas las iglesias de Roma, con lo cual puso fin al cisma, tanto más cuanto que con la temprana muerte de Lorenzo, desterrado además por Símaco, el partido contrario quedó privado de su cabeza[34].

Hasta qué punto esta victoria aumentó la seguridad de sí del papa con respecto a Constantinopla, se desprende de su respuesta a un escrito del emperador Anastasio, que considerándose traicionado por el senado romano, había insultado al papa «no elegido legítimamente» y lo había tachado de «maniqueo». Símaco le pagó con la misma moneda, acusando al emperador de favorecer toda clase de herejías y estigmatizándolo como perseguidor de los ortodoxos y detractor de la Sede romana[35]. También un escrito dirigido al episcopado de la Iliria y redactado probablemente por Enodio por encargo del papa está caracterizado por la misma implacable actitud con respecto a Constantinopla[36]. Bajo este papa siguió siendo infranqueable el abismo.

En Occidente se interesó especialmente el papa Símaco por la Iglesia de las Galias. No sólo restableció en su totalidad los antiguos derechos del vicariato de Arles, sino que además extendió su jurisdicción a otros obispados hispanos. Una distinción hasta entonces no corriente en un obispo fue la colación del palio a Cesáreo de Arles[37]. El paso al catolicismo del príncipe arriano borgoñón Segismundo de Ginebra, que acudió como pe-

---

33. Textos de las falsificaciones: Duchesne *LP* I CXXXIIIss; una parte también en PL Suppl 3, 1249ss. ENODIO, *Libellus pro synodo;* AVITO *Ep.* 34 en CASPAR 32-59. Sobre la evolución preconstantiniana del princippio, véase M. KOENIGER, en homenaje a A. Ehrhard, Bonn 1922, p. 273-300.

34. *Fragm. Laurent.*, en CASPAR 31.

35. SÍMACO, *Ep.* 10; no se conserva el escrito de Anastasio.

36. SÍMACO, *Ep.* 13.

37. La descripción de los derechos del vicariato: SÍMACO, *Ep.* 14 y 16. La colación del palio en la decretal *Ep.* 15, 9, cf. G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im V. und VI. Jahrh.*, Bonn 1964.

regrino a Roma[38], primer caso de cambio de confesión de un príncipe germánico, no parece haber sido estimado en todo su alcance por el papa; tampoco se advierte una reacción romana ante el bautismo del rey de los francos, Clodoveo.

El papa Hormisdas (514-523)

También al hasta entonces colaborador íntimo y luego sucesor de Símaco, el papa Hormisdas (514-523)[39], se le planteaba como quehacer de primer orden la reconciliación con Oriente, cuyo desempeño emprendió con muchísimo mayor tacto, elasticidad y auténtico deseo de paz. Le resultaron beneficiosos para este objetivo ciertos factores en el proceso de la política interior de Oriente, como fueron el creciente descontento de la población de la capital por la política promonofisita del gobierno, y la insurrección del general Vitaliano (513-15)[40], todo lo cual forzó al emperador Anastasio, por lo menos pasajeramente, a una mayor transigencia. A dos cartas del emperador, que invitaba a Hormisdas a un sínodo en Heraclea[41], respondió éste con el envío de una delegación cuidadosamente preparada, bajo la dirección de Enodio de Pavía, en agosto de 515, la cual propuso en Constantinopla las condiciones para el restablecimiento de la paz: reconocimiento del Calcedonense y de los correspondientes escritos de León I por el emperador y por los obispos de Oriente; condenación de Nestorio, Eutiques y sus adeptos, incluido Acacio; suscripción de un *libellus (Formula Hormisdae)* y discusión ante un tribunal pontificio de los casos de los obispos depuestos o exiliados. Sobre el modo de llevar adelante las negociaciones se habían dado además detalladas instrucciones a la delegación pontificia[42]. Sin embargo, todo el intento terminó en un fracaso, pues una vez que fueron amainando las dificultades de la política interior, no se mostró el emperador dispuesto a aceptar

---

38. AVITO DE VIENA, *Ep.* 8 y 29 (Segismundo a Símaco).
39. La correspondencia de Hormisdas en THIEL 741-990 y, con pocas excepciones, también en la Coll. Avell. (CSEL 35).
40. Cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II, París 1949, p. 177-185.
41. Coll. Avell., n. 109 y 107. Pero parece poco probable que tuviera lugar el sínodo.
42. Las condiciones romanas en el *Indiculus Hormisdae:* Coll. Avell., n. 116*a*; la *Formula Hormisdae*, ibid., n. 116*b*; la carta al emperador, n. 115.

las condiciones de Roma, sobre todo en lo referente a la condenación de Acacio[43]. La misma suerte tuvo una segunda tentativa del papa, que esta vez (517) envió a sus letrados provistos de cartas destinadas a captarse la benevolencia del patriarca, los obispos de Oriente y el clero y pueblo de la capital. El papa y el emperador mantuvieron sus posiciones de principio, Anastasio declaró en un brusco escrito que era inútil entablar nuevas negociaciones, pues él «no estaba dispuesto a recibir órdenes de Roma»[44].

Un cambio fundamental se produjo con la elevación al trono del nuevo emperador (518), pues entonces la política religiosa bizantina pasó a manos del emperador Justino (518-527), que era fiel a Calcedonia, y de su sobrino y sucesor Justiniano (527-565). Dado que ambos encarecieron inmediatamente sus buenas disposiciones para la paz y rogaron al papa que enviase una delegación o, caso que fuese posible, que se presentase él mismo en Constantinopla, entregó éste a sus legados los esquemas preparados ya para Anastasio con vistas a la conclusión de la paz, junto con cartas para Justino, para el sobrino del emperador, para el patriarca Juan y para otras altas personalidades de la capital, en las cuales se expresaba con elocuentes términos la gozosa y segura esperanza del restablecimiento de la comunión eclesiástica[45]. Ya a la partida de la delegación aceptaron algunos obispos de los Balcanes el *libellus* de Hormisdas, con lo cual reforzaron el optimismo romano[46]. Con sorprendente rapidez pudieron los legados transmitir al papa un extenso informe sobre la unión efectuada el 28 de marzo de 519, cuando el patriarca, después de haber vacilado al principio, firmó el *libellus* entre aclamaciones y gritos de júbilo del clero y del pueblo[47]. Un elevado sentimiento de gozo y de acción de gracias por la eliminación del cisma de 35 años recorre las cartas intercambiadas con esta ocasión por ambas partes, celebrando y haciendo resaltar

43. Una delegación imperial tenía el encargo de exponer al papa y al senado romano el punto de vista de Anastasio: Coll. Avell., n. 111-114 125 137.

44. Coll. Avell., n. 126-134 138. Sobre los detalles de esta segunda tentativa, véase F. HOFMANN: Chalkedon II 81-84.

45. Coll. Avell., n. 141-158.

46. Ibid., n. 213 214.

47. Informe de la delegación: Coll. Avell., n. 223, a completar con Coll. Avell., n. 167.

el papa la parte que correspondía al emperador en la realización de la unión, y exhortándolo a la vez a interesarse activamente por el restablecimiento de la unidad en Antioquía y en Alejandría [48].

No hay la menor razón para poner en duda la sinceridad del *Gloria in excelsis Deo* en el escrito de gratitud y de felicitación del papa Hormisdas al emperador Justino [49]. Aunque si se estimara el valor de lo alcanzado por la duración del éxito, atendiendo a las nuevas dificultades que no tardan en surgir, nos veríamos más bien inclinados a hablar de una victoria pírrica por parte de Roma. Sin embargo, semejante valoración no responde a los motivos fundamentalmente religiosos, por los que se dejó guiar el papado en sus empeños por garantizar el enunciado cristológico de Calcedonia. Basta preguntar qué habría sido de éste si el papado se hubiese confiado sin resistencia a los mudables intereses de la política imperial bizantina.

La resistencia contra la unión recobrada vino, como era de prever, principalmente de Egipto, desde donde el desterrado Severo de Antioquía trató de sabotearla, y del metropolitano Doroteo de Tesalónica, cuya deposición no pudo lograr el papa del emperador [50]. Una amenaza de la paz, en el fondo totalmente superflua, representó también la llamada disputa teopasquista [51], que partió de un grupo de monjes escitas. Éstos exigían el reconocimiento solemne de la fórmula «Uno de la Trinidad padeció en la carne», porque con esto, decían, se protegía eficazmente al Calcedonense contra toda interpretación nestoriana. Ni los legados pontificios en Constantinopla ni el papa Hormisdas en Roma vieron la necesidad de la fórmula, en sí correcta, y la rechazaron como inoportuna, dado que las declaraciones de León I y del concilio de 451 no tenían necesidad de tal aditamento interpretativo, que quizá habría provocado nuevas discusiones.

El papa Hormisdas, con verse tan acaparado por la cuestión de la unión, procuró mantenerse en estrecho contacto con la Iglesia de Occidente, como se echa de ver por su correspondencia

48. La entera correspondencia: Coll. Avell., n. 160-165 168-170 176; análisis de las cartas del emperador y del patriarca a Roma, en L. Magi 29-55.
49. Coll. Avell., n. 168.
50. Coll. Avell., n. 225-227.
51. Véase A. Grillmeier: Chalkedon II 797-805 (bibl.).

con los obispos hispanos Juan de Elche, Salustio de Sevilla, los obispos de la provincia Bética, y con todo el resto del episcopado[52]. El papa los informaba, entre otras cosas, sobre el fin del cisma acaciano, daba directrices tocante a la disciplina del clero, exigía la celebración de sínodos anuales y confirmaba y circuscribía el ámbito del vicariato de Sevilla, guiado siempre por el empeño de mantener la conciencia de una viva unión de la Iglesia hispana con Roma, precisamente bajo la dominación de los visigodos, y de ahondarla cada vez más[53]. También su correspondencia con Avito de Viena y Cesáreo de Arles[54] quiere estimular, con las noticias sobre el estado y el progreso de las negociaciones para la unión, el interés por el destino de la Iglesia universal.

El sucesor de Hormisdas, Juan I (523-526), inicia la serie de aquellos pontificados sorprendentemente breves, cuyos titulares se vieron a la fuerza implicados en la lucha que hubo de emprender con el poder superior de Bizancio el reino ostrogodo, amenazado de muerte. Aquellos papas no estaban capacitados en parte espiritual y moralmente y en parte ni siquiera físicamente, para arrostrar las dificultades vinculadas a aquella lucha, por lo cual el papado de aquellos años hubo de sufrir una innegable merma de autoridad. Esta merma comenzó en los últimos años del reinado del rey Teodorico; en efecto, al orientarse hacia el emperador bizantino el borgoñón Segismudo y el rey de los vándalos Hilderico (523), Teodorico cayó en un aislamiento político que le hizo renunciar a su actitud hasta entonces tolerante con los católicos de Italia. Movido por sus recelos, hizo ajusticiar uno tras otro al patricio Albino, a su ministro Boecio (524) y al suegro de éste, Símaco, presidente del senado, por presunta conspiración con el imperio de Oriente o por haber apoyado a los traidores[55]. Cuando se enteró de que el emperador Justino aplicaba contra los arrianos del imperio de Oriente las leyes contra los herejes, entregaba sus iglesias a los católicos y que muchos arrianos abrazaban el catolicismo bajo presión, sugirió al papa una misión humillante: Juan I debía intervenir personalmente cerca

52. HORMISDAS, *Ep.* 24-26 88 141-143 THIEL.

53. Véase el análisis de las cartas por K. SCHAEFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten Suewen*, Berlín 1967, p. 75-81.

54. HORMISDAS, *Ep.* 9 22 150.

55. W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, Munich ²1959, p. 305-316.

del emperador de Oriente y exigir la revocación de tales medidas. El papa, por cierto, se negó en Ravena, todavía antes de su partida, a intervenir en favor del retorno a su confesión anterior de los arrianos convertidos al catolicismo. La humillación que se le imponía no se podía compensar con los múltiples honores que se tributaban al huésped pontificio —el emperador le otorgó la *adoratio*, que sólo competía a la majestad, e hizo que en la celebración del culto pascual (526) le fuera impuesta por él, y no por el patriarca, la corona imperial—, que además no hicieron sino reforzar las sospechas del rey, que al regreso del papa lo retuvo en Ravena por no haber cumplido su exigencia principal. Poco después moría Juan en esta ciudad [56]. Estos tratos dados al pontífice lo convirtieron en mártir a los ojos de los católicos romanos; pocas generaciones después estaba ya formada la leyenda que presentaba al rey godo arriano como tétrico perseguidor de los católicos y, como al fundador de su confesión, Arrio, lo hacía morir de una muerte horrenda descrita con todos los colores de la fantasía [57].

Teodorico, a fin de tener en la sede romana a un hombre de toda su confianza, se ingenió para que fuese elegido papa el diácono Félix III (526-530) [58], aunque la pronta muerte del rey (agosto de 526) impidió una colaboración duradera. Fue importante la intervención de Félix III en la fase final de la disputa de la gracia mediante el apoyo que dio a Cesáreo de Arles en la represión de corrientes semipelagianas, apoyo que el obispo galo aprovechó eficazmente en el sínodo de Orange [59]. Dado que también en el clero romano persistía el contraste entre grupos favorables a los godos y otros probizantinos, procuró Félix salir al paso de una posible doble elección después de su muerte, designando como su sucesor al archidiácono Bonifacio. Su in-

---

56. Sobre las relaciones de Teodorico con el papa Juan I y sobre el viaje del papa a Bizancio, véase H. LÖWE, HJ 72 (1953) 83-100, y P. GOUBERT, OrChrP 24 (1958) 339-352.

57. Véase Anonym. Vales. 16, 94-96; PROCOPIO, *Bell. Goth.* 1, 1, 35; GREGORIO I, *Dialogi* 4, 30.

58. Así, concordando, LP I 106 Duchesne y Casiodoro, *Var.* 8, 15, 1.

59. Félix III, *Ep. ad Caesar. Arell.* = CESÁREO, *Ep.* 11. El *Syllabus* de Orange confirmado por Bonifacio II: CESÁREO, *Op.* II 70-78 MORIN; además, G. DE PLINVAL: FLICHE-MARTIN 4, 397-418.

tención fue apoyada por un decreto del senado, que pohibía toda agitación electoral en vida de un papa [60].

Sin embargo, después de la muerte de Félix, la mayoría del clero optó por el otrora diácono alejandrino, el probizantino Dióscoro, que murió pocas semanas después, de modo que Bonifacio II (530-532) gozó rápidamente del reconocimiento general [61]. Ahora bien, cuando él también designó su sucesor en la persona del diácono Vigilio, el clero, con el apoyo del senado, lo forzó a revocar aquella disposición no canónica [62], lo que mermó todavía más el prestigio del papa. Las posibilidades de conflicto entre Roma y Bizancio a propósito de la cuestión de la competencia jurisdiccional en los Balcanes, hacen acto de presencia en el caso del metropolitano de Larissa, que fue depuesto de su cargo por el patriarca de Constantinopla, aunque su sede pertenecía al vicariato de Tesalónica: su apelación al papa Bonifacio vino a ser materia de deliberaciones de un sínodo romano [63].

Después de una sede vacante de tres meses, durante la cual el prestigio del papado perdió nuevos puntos con la disputa por la sucesión, fue elegido por voluntad del rey godo Atalarico el presbítero Mercurio, que tomó el nombre de Juan II (533-535), primer caso de cambio de nombre por un papa [64]. Juan II se dejó ganar por el emperador Justiniano para la aceptación de la fórmula teopasquista, con la que el emperador quería reforzar su política unionista frente a los monofisitas [65]. Cierto que en este caso Justiniano había ensalzado con grandes palabras la autoridad doctrinal del obispo de Roma, pero ya aquí se echó de ver claramente que en cada caso quería ponerla al servicio de sus propios fines de política religiosa, actitud que fácilmente conduciría al papado a graves conflictos o lo pondría en indecorosa dependencia respecto del imperialismo bizantino.

---

60. *Praeceptum Felicis* y *Senatus consultum:* ACO IV, II, 96s. = PL Suppl 3, 1280s.

61. Formulario de reconocimiento de los otrora partidarios de Dióscoro: PL Suppl 3, 1282.

62. LP I 281 Duchesne.

63. Las actas del sínodo en la Coll. Thessal. 1-16 SILVA-TAROUCA.

64. De él se han conservado sendas cartas al emperador Justiniano (Coll. Avell., n. 84) y al senado romano (ACO IV, II, 206-210) y tres a las Galias, *Ep.* 12-14 entre las cartas de Cesáreo de Arles.

65. El escrito de Justiniano está incluido en la respuesta del papa.

Con este peligro supo todavía enfrentarse en alguna manera el papa Agapito I (535-536)[66], que como algunos años antes Juan I, también por orden de un rey godo (Teodahad), hubo de emprender el viaje a la corte imperial bizantina para inducir a Justiniano a suspender los preparativos ya muy adelantados para liberar a Italia de la dominación goda[67]. Mientras el emperador, que una vez más no escatimó las muestras de reverencia exterior, rechazó bruscamente la insinuación de Teodahad, en el ámbito de la política eclesiástica mostró una sorprendente condescendencia. Como Agapito, pese a todas las presiones, se negase a entrar en comunión con el patriarca Antimo, propicio a los monofisitas y favorito de la emperatriz Teodora, trasladado de Trebisonda a la sede de Constantinopla, Justiniano lo abandonó sin más y designó en su lugar al hasta entonces presbítero Menas, que incluso recibió la consagración del papa romano. El emperador y el patriarca se adhirieron una vez más a la fórmula de Hormisdas, y Justiniano confirmó también la sentencia de un sínodo que se pronunció contra Antimo, Severo de Antioquía y su séquito, aunque el papa Agapito, pocas semanas después del nombramiento de Menas, había muerto, tras breve enfermedad, en Constantinopla[68]. La muerte imprevista de este hombre de sólidos principios y muy accesible a la ciencia teológica[69], dio lugar a la crisis más grave del papado en el siglo VI.

Para el papa Silverio (536-537), hijo de Hormisdas, designado papa por Teodahad tan luego se tuvo noticia de la muerte de Agapito I, fueron fatales la lucha entre bizantinos y ostrogodos por la posesión de Roma y las intrigas del diácono Vigilio, que había contado con su propia elección para pontífice. Aunque el papa aconsejó a los romanos entregar la ciudad sin lucha al general bizantino Belisario, fue acusado de alta traición, depuesto da manera indigna y desterrado a Licia.

Por orden de Belisario, que sin duda obedecía las instrucciones de Teodora, fue elegido como su sucesor Vigilio (537-555). Cierto que Justiniano hizo regresar a Roma a Silverio para exa-

---

66. Cartas: PL 66, 35-47; Coll. Avell., n. 86-91; CESÁREO DE ARLES, *Ep.* 15 y 16.
67 Cf. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II 343.
68. Coll. Avell., n. 89 y 90, cf. CASPAR II 222-228.
69. Véase H.-I. MARROU, MAH 48 (1931) 124-169.

minar su caso, pero Vigilio maniobró para que Belisario lo desterrara a la isla de Ponza, donde murió el mismo año 537, probablemente después de haber renunciado a su dignidad [70]. Vigilio creía haber alcanzado ya la plena satisfacción de sus deseos [71]. Sin embargo, los métodos de que se había servido para lograrla había de pagarlos con una humillación que ningún papa había sufrido hasta entonces.

El emperador Justiniano había condenado con un edicto de 543 los llamados Tres Capítulos y trató de quebrantar la oposición de Occidente contra este edicto procurando que fuese suscrito precisamente por el mismo papa de Roma, al que ordenó sin más personarse en Constantinopla a este objeto. Ya quedó descrita (cap. XXV) la tragedia de los ocho años de residencia del papa en el imperio de Oriente: por un lado, la figura del autoritario *basileus*, que contrariamente al orden anterior disponía a su capricho de la doctrina y de la fe de la Iglesia, y abusaba de forma repulsiva de la miseria espiritual de Vigilio, y por otro la no menos deprimente figura del papa, que, falto de carácter, cambiaba de parecer tras la prolongada presión del emperador, contraía con él comprometedores acuerdos secretos y, en definitiva, carecía de valor para dar el testimonio a que le obligaba su cargo. En su caso, para adoptar una postura clara y decidida habría podido invocar el amplio apoyo del episcopado occidental, pero del que sólo recibió, en cambio, una violenta protesta, que culminó en su excomunión por un sínodo episcopal africano [72]. Quebrantado de alma y cuerpo, murió Vigilio en Siracusa, en su viaje de regreso a Roma.

La hipoteca que dejaba gravó el pontificado de su sucesor Pelagio I (556-561) [73], designado por Justiniano y que, si bien como apocrisiario papal en Bizancio había en un principio requerido a su señor a resistir a las exigencias del emperador, con-

70. Sobre la deposición de Silverio véase P. HILDEBRAND, HJ 42 (1922) 213-249, O. BERTOLINI, ASRomana 47 (1924) 325ss y E. STEIN II 386s.

71. Sus cartas y edictos: PL 69, 15-178, a completar con E. SCHWARTZ, *Vigiliusbriefe*, SAM 1940, 2, 1-15 y ACO IV, II, 138-168. Sobre el conjunto L. DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle*, París 1925, p. 151-218, P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, París 1938, p. 286-314 y SEPPELT II 270-290.

72. VICTOR TUNN., *Chron. ad. a. 550* (2, 202 MOMMSEN). También FACUNDO DE HERMIANE, *Pro defensione trium capit.* II 6, carga la responsabilidad sobre el papa.

73. CASPAR II 286-305.

tra las que se había incluso manifestado en un escrito propio[74], luego, en cambio, se había adherido a la sentencia del sínodo de 553 contra los Tres Capítulos. Con dificultad y en parte con escaso éxito pudo superar la enorme desconfianza con que tropezó por todas partes en Occidente. En la Toscana se negaron varios obispos a mencionar su nombre en la celebración eucarística, los metropolitanos de Aquilea y de Milán denunciaron la comunión eclesiástica con él, en las Galias propagaron su escrito en defensa de los Tres Capítulos y lo compararon maliciosamente con su actitud posterior. El papa subrayaba con insistencia su fidelidad a Calcedonia y a los escritos doctrinales de León I, a sus predecesores Juan II y Agapito y hasta envió una solemne profesión de fe al rey de los francos, Childeberto[75]. La oposición de la población de Roma pudo vencerla poco a poco gracias a su magnánima asistencia a los pobres, a la renovación de las iglesias despojadas en los desórdenes bélicos, a la reorganización de la administración del patrimonio pontificio y, no en último término, a sus esfuerzos en favor de las vocaciones sacerdotales.

En realidad, el cisma de Italia septentrional sólo pudo reducirse cuando su sucesor Juan III (561-574), consiguió en 572 ganarse al obispo de Milán; en cambio, la provincia eclesiástica de Aquilea siguió resistiéndose a toda unión. En su pontificado tuvo lugar la irrupción de los arrianos longobardos en Italia (568). La implacable táctica bélica lombarda restringió en gran medida la actividad de sus inmediatos sucesores Benedicto I (575-579) y Pelagio II (579-590). Las llamadas en demanda de auxilio a Constantinopla tuvieron escaso eco, ya que en Oriente lo acaparaba todo la guerra con los persas. Sin embargo, Pelagio II vio ya entonces en el reino de los francos un posible apoyo para el pontificado, pues denominó a sus reyes los auxiliares de Roma y de Italia establecidos por Dios, concepción que se vio realizada siglo y medio después. Bajo Pelagio II se produjo el primer conflicto serio con la Iglesia bizantina acerca del título de «Patriarca ecuménico», designación del obispo de Constan-

---

74. *In defensione trium capitulorum*, ed. R. DEVREESSE, Roma 1932; también PL Suppl 4, 1284-1369.

75. PELAGIO *I*, *Ep.* 7 (según la numeración de GASSÓ-BATLLE); también ante la comunidad romana pronunció una profesión de fe inmediatamente después de la elección: *Ep.* 11.

tinopla con la que se halló el papa en las actas del sínodo del año 587[76].

El papa Gregorio Magno (590-604)

En la persona del biznieto de Félix III[77], de familia senatorial, que en el servicio civil había alcanzado el grado de jefe de la administración de la ciudad de Roma y más tarde vivió como monje en el monasterio romano de San Andrés fundado por él[78], hasta su consagración como diácono en 579, ascendió al solio papal un hombre que con la peculiaridad de su personalidad religiosa y sacerdotal representó tan inconfundiblemente el cargo pontificio, que pasó a la posteridad durante largo tiempo como la figura ideal de un papa, conforme a la cual habrían de ser volorados constantemente sus sucesores.

Gregorio enfocó la relación entre el pontificado y el imperio bizantino y, por consiguiente, también las relaciones entre la Iglesia y el Estado sustancialmente en la misma forma que sus predecesores. Para él, que había vivido varios años (hasta fines de 585) en la corte bizantina como apocrisiario pontificio, era el *basileus*, aun cuando se tratase de un carácter tan cuestionable como el emperador Focas (602-610), fundamentalmente el cabeza del imperio cristiano llamado por Dios, al que incluso el papa debía abordar sólo en las formas establecidas por la etiqueta de la corte. Si Gregorio estimó necesaria frente a los longobardos una actitud diferente de la del emperador Mauricio (582-602), no fue esto indicio o resultado de una orientación radicalmente nueva de la política pontificia, sino una convicción alcanzada de resultas de la amarga situación concreta de Italia, que en definitiva estribaba en convicciones pastorales[79]. Dado que el exarca de Ravena no se hallaba en condiciones de enfrentarse en el terreno militar con los longobardos, la presión de éstos sobre

76. PELAGIO II, *Ep. ad Aunarium episc.* (MGEp III, 448), ACO IV 2, 105-132; O. BERTOLINI 225-300.

77. Véase A. FERRUA, *Gli antenati di s. Gregorio M.*, CivCatt 4 (1964) 239-246.

78. Sobre la discusión en torno al carácter «benedictino» de este monasterio, véase K. HALLINGER, SA 42 (1957) 231-319; O.M. PORCEL, *Scripta et Doc.*, Montserrat 12 (1960) 1-95 y P. VERBRAKEN, StudMon 2 (1960) 438-440.

79. Véase la carta de Gregorio a Mauricio, respetuosa en la forma, pero resuelta en cuanto a la materia: *Reg., Ep.* 5, 36.

la población y la Iglesia de Italia sólo se podía soslayar mediante un acuerdo pacífico con ellos, el cual a su vez sólo estaría garantizado si se lograba ganarlos para la confesión católica.

Fueron en primera línea motivos pastorales los que dieron lugar a la considerable correspondencia de Gregorio con los soberanos merovingios, sin cuyo consentimiento y colaboración no se podía lograr un cambio en el clero franco, sobre todo en el episcopado, muy castigado por la simonía. El papa propuso una «paz perpetua» entre francos y bizantinos[80], porque ésta era a sus ojos el presupuesto para el saneamiento de la vida religiosa sobre todo en Italia. Así pues, si bien Gregorio no perseguía la alianza con los francos, sin embargo, de hecho, mediante estos contactos con el reino merovingio contribuyó a sentar las primeras bases de una evolución, en cuyo transcurso se acabó por cambiar el protectorado bizantino por el germánico.

El rango de Gregorio en la historia del papado no se basa tampoco en una defensa especialmente marcada del primado romano o en una profundizada motivación teorética de la idea del primado. Como su predecesor, también él protestó en Constantinopla cerca de Juan el Ayunador contra el título de «Patriarca ecuménico», porque le parecía que éste ponía en litigio la precedencia de la Iglesia romana. Pero dio a su protesta más bien la forma de una discusión inoficial y señaló al patriarca el carácter antibíblico de este título, del mismo modo que rechazó para sí mismo el título de *universalis episcopus*. Cuando su reivindicación quedó sin efecto, no por ello rompió con el Oriente, sino que, remitiéndose a unas palabras de san Agustín, prefiere en sus cartas la fórmula de *servus servorum Dei*, que más tarde fue adoptada por la cancillería pontificia[81].

La verdadera grandeza de Gregorio estriba más bien en su amplia acción pastoral, que lo constituyó en uno de los pastores más importante entre los papas. Aquí hay que mencionar en primer lugar la actividad caritativa que no perdona fatigas ni sacrificios y con la que trató de remediar la agobiante miseria de la población de Italia. Sn vacilar destinó a este objeto las grandes posesiones patrimoniales de la Iglesia romana en Italia,

80. En la carta al rey Teodorico II: *Reg.*, *Ep.* 13, 9.
81. Véase E.H. FISCHER 97-110.

Sicilia, Dalmacia y en la Provenza, que según sus más bellas palabras eran «propiedad de los pobres»[82], y cuya administración, trastornada por largos años de desórdenes bélicos, reorganizó vigorosamente con vistas a mayores rendimientos. Tomaba a los funcionarios directamente al servicio pontificio, exhortándolos sin descanso a la fidelidad y a la justicia y protegió sobre todo contra toda explotación a los pequeños arrendatarios. Su compasiva solicitud se dirigía de forma especial a los socialmente débiles, a los huérfanos, a los pobres vergonzantes, a los que la desgracia había hecho caer repentinamente en la miseria. Este aspecto de su acción granjeó a Gregorio, aparte de la agradecida adhesión del pueblo sencillo, tal prestigio en la vida pública italiana, que lo ponía muy por encima del más alto funcionario del país, el exarca de Ravena.

Gran cantidad de tiempo y de energías dedicó Gregorio a mejorar la situación del clero, que en todas partes, pero sobre todo en Francia, había descendido a muy bajo nivel. Para él escribió en su *Regula pastoralis* una expresiva semblanza del pastor, a la que puso como lema bien logrado: *ars est artium regimen animarum*. Durante siglos gozó este libro entre los consagrados a la pastoral en Occidente de tanto predicamento como el que alcanzaría la *Regla de san Benito* para el monaquismo occidental[83]. Junto al deber del examen cotidiano inculcaba al clero especialmente la responsabilidad de la recta predicación de la fe. La predicación debía practicarse durante la celebración de la Eucaristía, exponiendo sobre todo el evangelio del día. Sobre el modo de predicar de Gregorio dan una idea instructiva sus 40 homilías sobre los Evangelios que se han conservado[84]. San Gregorio renuncia a todo aditamento retórico; en su lenguaje deliberadamente llano quiere llegar al corazón de los fieles sencillos y con sus numerosos ejemplos, tomados de la vida diaria, quiere grabar las ideas en la memoria.

---

82. *Reg., Ep.* 13, 23, 19.

83. PL 77, 13-128. El lema, quizá de Gregorio Nacianceno, *Or.* 2, 16, *Reg. past.* I 1. Cf. D.M. WERTZ, *The Influence of the Regula pastoralis to the Year 900* (tesis), Ithaca 1936; CH CHAZOTTES, *Sacerdoce et ministère pastoral d'après la correspondance de s. Grégoire le Grand* (tesis), Lyón 1955; G. HOCQUARD, *La tradition sacerdotale*, Lyón 1959, p. 143-167 (ideal sacerdotal).

84. PL 76, 1075-1312; cf. H. SCHWANK, *Grcgor d. Gr. als Prediger* (tesis), Berlín-Hannover 1934. Sobre las actividades litúrgicas de Gregorio, cf. cap. XLI.

Gregorio, otrora monje, también como papa reserva al monacato un puesto de preferencia en sus pensamientos y en sus trabajos, presta eficaz ayuda a monasterios caídos en la miseria y trata de apoyar y renovar por todos los medios la disciplina monástica. A los monjes se dirige en su voluminosa obra *Moralia in Job*[85], nacida de conferencias orales, que más tarde refundió. Aquí, y en las 22 *Homilías sobre Ezequiel*, que también presuponen que sus lectores son sobre todo monjes, dejó Gregorio consignadas sus ideas sobre ética cristiana, piedad y aspiración a la perfección[86], a las que llega mediante una exposición alegórica de la Escritura, por la que muestra mucha inclinación. Lo que al lector moderno le parece un defecto, a saber, la exposición alegórica, la descripción prolija, las numerosas digresiones, en otro tiempo era tenido por un mérito digno de encomio, que aseguró a estas obras profundo y duradero influjo en los monasterios medievales, y, con respeto al contenido, también en la teología moral[87]. La piedad personal de Gregorio se alimentaba por de pronto de la Escritura, pero también de la religiosidad de su autor preferido, san Agustín, aunque para la exposición de sus ideas en el siglo VI no tenía ya a su disposición las mismas posibilidades de expresión. Bien que por su más íntimo instinto propendía enteramente a la contemplación, ello no le impidió dedicarse, como su modelo, al servicio de sus semejantes dentro y fuera de la Iglesia. Aunque estaba penetrado de la idea de que el mundo envejecido se acercaba a su fin[88], esta convicción no entorpeció un solo instante su actividad, a despecho de sus frecuentes dolencias. Esta tensión escatológica le impulsó más bien a tomar la iniciativa de una empresa, pletórica de consecuencias en la historia de la Iglesia y en la historia universal, a saber, la misión de los anglosajones. Como ningún otro de los papas que le precedieron sintió la labor misionera como el primer deber del que era cabeza suprema de la Iglesia; fue también el primer

85. PL 75, 509-1162; 76, 9-782; SChr 32 (1950), SChr 212 (1974).

86. Véase R. GILLET, DSp VI (1967) 881-910 y C. BUTLER, *Western Mysticism*, Londres ³1967, p. 65-92 171-178.

87. Véase D. HOFMANN (bibl.) y R. WASSELYNCK, *L'influence des Moralia in Job de s. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VIIᵉ et le XIIᵉ siècle* (tesis mecanografiada), Lyón 1956.

88. Cl. DAGENS, *La fin des temps et l'église selon saint Grégoire le Grand*, RSR 58 (1970) 273-288.

papa que de esta manera dirigió su mirada más allá de las fronteras del imperio. Mientras que su empeño en ganar a los longobardos para el catolicismo era debido en parte también a la grave penuria que aquejaba a la Iglesia en Italia, en la empresa anglosajona actuó en toda su pureza el encargo bíblico de misionar (sobre el curso y resultado de la misión anglosajona, véase el cap. XXXVII).

Alguna vez se ha dicho que Gregorio es un «gran hombre muy pequeño» y se ha afirmado que no merece el sobrenombre de «el Grande»[89]. Tal juicio está determinado en gran parte por la falta de comprensión de las cualidades morales y religiosas que se manifiestan en la acción pastoral de Gregorio. El pueblo fiel de Italia y más tarde de los demás países del occidente de Europa percibió inequívocamente que al lado de la habilidad diplomática y de la representación soberana existe también la grandeza del corazón y de muy buen grado se dejó marcar durante siglos enteros por la religiosidad de Gregorio.

Papas del siglo VII

Los inmediatos sucesores de Gregorio no pudieron durante sus pontificados, por lo regular breves, mantener al papado a la altura alcanzada por aquél. Más que nunca en el pasado, los papas cayeron bajo la dependencia del imperio bizantino y se vieron envueltos en la complicada maraña de su política eclesiástica, que tuvo repercusiones fatales sobre todo en la disputa monoteleta. A continuación destacaremos sólo a algunos de estos representantes del papado.

En la historia de la ciudad de Roma dejó huellas Bonifacio IV (608-615), en cuanto que consagró como iglesia de María *(S. Maria ad Martyres)* el panteón solicitado por el emperador Focas, que así se ha conservado hasta la actualidad[90]. El sínodo romano de 610 contó entre sus participantes al primer obispo de Londres, Melito[91]. El cisma de los Tres Capítulos, que todavía no se había liquidado en las provincias de Milán y de Aquilea, suscitó nuevas

89. Véase HALLER I 295; cf., en cambio, CASPAR II 512-514.
90. DÖLGER, *Reg.*, n.º 156.
91. BEDA, HE 2, 4.

discusiones cuando el rey longobardo Agilulfo apoyó a sus partidarios y el monje Columbano, del monasterio de Bobbio, intervino en la disputa a ruegos del monarca. En un largo escrito exhortó al papa, con irlandesa riqueza de palabras y con las fórmulas más osadas, a mostrar aquella vigilancia que, a pesar de su nombre, había faltado al papa Vigilio [92].

El papa Honorio I (625-638) [93], discípulo de Gregorio Magno, trató de desempeñar su cargo en el espíritu de su modelo; compartió con su modelo la solicitud por una correcta administración del patrimonio romano y el celo por ganar a los longobardos para el catolicismo. Tuvo un éxito parcial en sus esfuerzos por eliminar el cisma de la Italia septentrional, puesto que pudo proveer la metrópoli de Grado con un obispo fiel a Roma [94]. Honorio mostró también gran interés en el progreso de la misión de los anglosajones y otorgó el palio a los metropolitas de Canterbury y de York [95]. Sin embargo, fue fatal su intervención en la disputa de los monoteletas, con lo cual creó los presupuestos para que en el concilio Vaticano I surgiera la tan discutida «cuestión de Honorio» [96]. Como el patriarca Sergio I de Constantinopla informara al papa sobre las escisiones en esta cuestión dentro de la Iglesia oriental (634) y en interés de la liquidación de la disputa le hiciera la propuesta de no seguir hablando ya de una o dos energías u operaciones, sino sólo de una voluntad de Cristo, Honorio, sin examinar el alcance teológico de la propuesta y sin reflexionar sobre la postura contraria del patriarca Sofronio de Jerusalén, accedió en gran parte a la propuesta. En su respuesta alabó el que se evitase hablar de una energía y confesó «una voluntad del Señor Jesucristo», aunque subrayando que en esta cuestión quería seguir la sencilla doctrina de la Biblia y rechazaba todo lo que las nuevas fórmulas podían tener de escandaloso, sobre

---

92. COLUMBANO, *Ep.* 5, cf. G.S.M. WALKER, *S. Columbani Opera*, Dublín 1957, p. XXXVIIIs.

93. Sus cartas en PL 80, 467-494 601-607; PL Suppl 4, 1658s.

94. HONORIO I, *Ep.* 2, que si bien SILVA-TAROUCA: Gr 12 (1931) se inclina a tener por espuria, sin embargo viene confirmada en cuanto al contenido por una inscripción de la basílica de San Pedro, véase Duchesne LP 325s.

95. HONORIO I, *Ep.* 6 y 7 = BEDA, HE 2, 17 y 18.

96 Véase P. STOCKMEIER, *Die Causa Honorii*, y K.J. v. HEFELE, TQ 148 (1968) 405-428, id., *Der Fall des Honorius und das erste Vatikanische Konzil* = G. SCHWAIGER (ed.), *Hundert Jahre nach dem ersten Vaticanum*, Ratisbona 1970, p. 109-130 (bibl.).

todo para los «sencillos» en la Iglesia[97]. El contexto histórico de estas declaraciones —aprobación de una propuesta del patriarca de Constantinopla, que no había solicitado una decisión de fe obligatoria para todos; insuficiente examen del problema teológico— hace aparecer como altamente dudoso el que Honorio quisiese pronunciar aquí una decisión *ex cathedra* en el sentido actual de esta expresión. La cuestión de Honorio adquiere verdadera importancia más bien por el hecho de que el VI concilio de 680-681 creyera poder y deber condenar al papa romano como hereje por razón de sus declaraciones, y que el papa León II (682-683) confirmara las decisiones del concilio y con ello su juicio sobre Honorio, aunque trató de atenuarlo haciendo notar que el papa, con su comportamiento negligente en esta cuestión, se había convertido en fautor de la herejía[98].

Cuán difícil era deshacerse de la espesa red de la política religiosa imperial, lo experimentaría, tras inútiles tentativas de Teodoro I (642-649), sobre todo el papa Martín I (649-653/655)[99], que, por haber sido apocrisiario disponía de buenos conocimientos de la cuestión teológica controvertida y de las personalidades participantes en la discusión. Sin aguardar la confirmación imperial de su elección, se hizo consagrar y convocó para octubre de 649 un sínodo en Letrán, en el que hizo condenar al monotelismo, junto con sus principales representantes y con sus escritos, y notificó el juicio de la Iglesia universal[100]. El emperador Constante II (641-668), al que el papa había enviado las actas sinodales, rogándole dar su asentimiento al anatema[101], quiso imponer su voluntad en Italia por la fuerza y tras una tentativa fallida hizo arrestar al papa por su exarca en junio de 653 y conducirlo a Constantinopla. Aquí fue condenado a muerte, no por su repudio del monotelismo, sino por una presunta alta traición, pena que

97. Escritos de Sergio I: Mansi 11, 530ss; respuesta de Honorio, ibid. 538-549, cf P. Galtier, *La première lettre du Pape Honorius*, Gr 29 (1948) 42-61; fragmentos de una segunda carta de Honorio a Sergio: Mansi 11, 579ss.

98. Las actas correspondientes del concilio de 680-81 en Mansi 11, 550ss; la postura del papa León II, ibid. 11, 730ss y PL 96, 408-419. Cf. K. Hirsch, *Papst Honorius und das VI. Allgemeine Konzil: Festschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen zu Salzburg 1929*, Baden de Viena 1929, p. 158-179. Sobre el conjunto de la cuestión, DTHC 7, 93-132; Caspar II 530-542; Seppelt II² 47-58.

99. Las cartas de Martín I en PL 87, 119-204; Mansi 10, 785-1188.

100. Sobre las actas del sínodo, cf. E. Caspar, ZKG 51 (1932) 75-135.

101. Martín I, *Ep.* 3.

luego fue conmutada con el destierro a Kherson en Crimea, donde murió tras pocos meses de agotamiento de cuerpo y alma (sept. 655)[102]. Lo que más oprimía a Martín era el silencio del clero romano, que ya en agosto de 654, con excesiva sumisión al deseo del emperador, había elegido un sucesor, el papa Eugenio (654-657)[103].

Sólo bajo el papa Agatón (678-681) fue posible la reconciliación entre Roma y Bizancio. En efecto, a ruegos del emperador Constantino IV Pogonato (668-685) y, tras una preparación por el sínodo Lateranense de 680, Agatón despachó a Constantinopla una delegación para asistir a una «conferencia» que vino a ser el VI concilio ecuménico. En la cuarta sesión fue aprobado el escrito dogmático del papa, y en el decreto final sobre la fe se pronunció la reprobación definitiva del monotelismo[104]. Sin embargo, bajo el último papa de este siglo, Sergio (687-701), surgieron ya nuevas tensiones cuando el emperador Justiniano II (685-695; 705-711) convocó un sínodo en Constantinopla (Trullano II o Quinisexto 692), en el que, sin participación de Occidente y utilizándose casi exclusivamente fuentes canónicas orientales, se decretaron 102 cánones[105], de carácter sobre todo disciplinario, que contenían severas reprobaciones de usos latinos, como el ayuno del sábado o el celibato sacerdotal. Como el papa Sergio rehusase con toda decisión dar su asentimiento a estos decretos sinodales, se intentó doblegarlo raptándolo por la violencia y trasladándolo a Constantinopla. Pero el plan fracasó por la oposición de las milicias de Roma, Ravena y la Pentápolis[106]. La acción fallida reveló ya muy bien los límites puestos al poder imperial en suelo italiano e inició definitivamente el proceso de desvinculación política y eclesiástica de Occidente con respecto a Oriente.

---

102. Un relato de un testigo ocular sobre la marcha del proceso: PL 129, 591-604; descripción por Martín de su arresto y de su viaje a Constantinopla: *Ep.* 14s.

103. MARTÍN I, *Ep.* 16 y 17.

104. Las actas del sínodo en Mansi 11, 19-920; la definición de fe también en Dz 553 (†289).

105. Mansi 11, 921-1006, cf. Hefele-Leclercq 3, 560-581.

106. Duchesne LP 372s.

FUENTES: *Gregor. M., Registrum Epistolarum:* MGEp, tom. 1 y 2 (Berlín [2]1957). *Epistolae Arelatenses genuinae:* MGEp III, 1-83 (Berlín [2]1957). H.T. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII,* 2 tomos (Berlín 1839). *Concilio Galliae:* CChr Series Latina, t. 148 y 148a, ed. C. Munier - C. de Clercq (Turnhout 1963). *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* ed. J. Vives (Barcelona-Madrid 1963). *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum:* MGSS rer. Mer. I, 1 (Hannover 1951).

BIBLIOGRAFÍA: E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* II (Tubinga 1933); G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. u. 6. Jh.* = «Theophaneia» 16 (Bonn 1964); H.G.J. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* = AnGr 51 (Roma 1950); J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda* = «Publicaciones del Inst. Esp. de Est. Ecles.» A 2 (Roma 1955); W. Seston, *Note sur les origines religieuses des paroisses rurales:* RHPhR 35 (1935) 241-254; E. Griffe, *Les paroisses rurales de la Gaule:* MD 36 (1953) 33-62; id., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* vol. 3: *La cité chrétienne* (París 1965); M.J. Delage, introducción a *Césaire d'Arles, Sermons au peuple,* tomo 1 (SChr 175) (París 1971) 11-216; J.M. Lacarra, *La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma: Settimane di studi del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo VII* (Espoleto 1960) 353-384: J.M. Wallace-Hadrill, *Rome and the Early English Church: some questions of transmission:* ibid. 519-548; G. le Bras, *Sociologie de l'église dans le Haut Moyen-Age:* ibid. 595-611; P. Riché, *Éducation et culture dans l'occident barbare, VIe-VIIIe siècles* (París [3]1973); R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle, Recherches et Synthèses, Histoire* II (Gembloux 1970); H.F. Muller, *L'époque mérovingienne. Essai de synthèse de philologie et d'histoire* (Nueva York 1945); O. Giordano, *L'invasione longobarda e Gregorio Magno* (Bari 1970); J.B. Sägmüller, *Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende der Karolingerzeit* (Tubinga 1898); P. Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del secolo VII* (Milán 1971).

Vicariatos pontificios

Hispania

El papa Simplicio (468-483) fue el primero que confirió especiales poderes a un obispo hispano, a Zenón de Sevilla. Zenón, por razón de sus méritos especiales, cuidaría en Hispania, haciendo las veces de la sede romana y con la autoridad de ésta, de que

no fuesen infringidas las disposiciones fijadas por los santos padres[1]. En el mismo sentido escribió el papa Félix (483-492), sucesor de Simplicio, al mismo Zenón de Sevilla. Treinta años más tarde, el papa Hormisdas (514-523) renovó los poderes del obispo de Sevilla, ahora Salustio. Cierto que este escrito[2] contiene, a lo que se ve, una restricción; los poderes vicarios se extienden sólo a las provincias Bética y Lusitania, o sea, al sur y al sudoeste de España, ya no al centro de Hispania, al norte ni al noroeste. Tampoco en cuanto a su contenido eran tan extensos los poderes que recibió Salustio del papa Hormisdas: había que dejar intactos los privilegios de los metropolitanos. El vicario pontificio debía cuidar principalmente del mantenimiento de la tradición eclesiástica y, cuando se diera el caso, de la convocación de sínodos. Parece también que estos privilegios concedidos al obispo de Sevilla, Salustio, no lo fueron motu proprio por parte del papa, sino que fueron motivados por un escrito de los obispos de la provincia Bética, que se mostraban preocupados por el hecho de que el papa Hormisdas hubiese conferido poderes especiales al obispo Juan de Elche. El obispo Juan de Elche había ido a Roma el año 517 y había por un lado informado al papa sobre las condiciones en Hispania y por otro había recibido de él el encargo de llevar a este país, para ser firmado, un *libellus* sobre la cuestión de Acacio y de impartir reglas de comportamiento tocante a la comunión eclesiástica con gentes que llegaban de Oriente[3].

Cierto que al obispo de Elche, ciudad situada sólo a unos 100 km. al norte de Cartagena, y a cuya provincia eclesiástica pertenecía, no le fueron transferidos poderes similares a los del obispo de Sevilla. Debía únicamente insistir en la observancia de los cánones eclesiásticos y de los decretos pontificios, sobre todo los del mismo Hormisdas; además de esto, debía comunicar al papa las causas eclesiásticas importantes[4]. Si el obispo de Elche, apoyado en este escrito pontificio, procedió con especial autoridad, es cosa que ignoramos. Además, no se conoce tampoco nada sobre medidas disciplinarias de los vicarios pontificios de Sevilla[5]. Los únicos testimonios son los mismos escritos de los

---

1. PL 58, 35. 2. PL 63, 426.
3. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* II, 144.
4. PL 84, 819s. 5. FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 236.

papas. Así, será quizá más conveniente no hablar de vicariatos en sentido general, sino sencillamente considerar a los obispos señalados por el respectivo papa como encargados especiales, autorizados sólo por el tiempo de su pontificado, para funciones muy concretas, cuyo celo se vería estimulado por la colación del «vicariato». Desde la conversión de los visigodos al catolicismo bajo el rey Recaredo, el año 586, carecía de razón de ser un vicariato en Hispania. La Iglesia se sentía segura bajo la protección del rey y descartaba la tutela del papa, tan lejano[6]. Así parece haberlo comprendido ya san Gregorio Magno; en todo caso envió a su amigo, Leandro, obispo de Sevilla, el palio como distinción estrictamente personal, aunque en ello se remitía también a la tradición[7] y en este mismo sentido informaba también al rey Recaredo[8]. Ahora bien, esto no era precisamente una colación de vicariato.

Arles

Más que de los vicariatos pontificios hispanos sabemos del vicariato de Arles, que se remonta ya al papa Zósimo[9] (417/418), confirmado por León Magno. El sucesor de León, el papa Hilaro (461-468), esperaba del arzobispo de Arles los oportunos informes sobre todos los acontecimientos y problemas eclesiásticos de importancia, y lo censuraba si tales informaciones le llegaban por otro lado[10]. El obispo de Arles debía celebrar sínodos y otorgar las cartas de recomendación para eclesiásticos galos que iban de viaje. Sin embargo, con ello no alcanzó todavía Arles la primacía en el sur de las Galias; aún persistía la vieja rivalidad entre Arles y Vienne, que tenía en Avito un obispo que desco-

6. BRAULIO DE ZARAGOZA, *Ep.* 21; cf. LACARRA, «Settimane» VII, 362ss. Una base teorética de tal actitud puede hallarse en la explicación isidoriana del cargo arzobispal (*Etim.* VIII, XII, 6.7): el arzobispo es superior de los demás obispos y metropolitanos, que sin él nada pueden emprender, porque aunque él no ocupa una *sede apostolica* como el patriarca, sin embargo posee la *vices apostolica*, es decir, que se halla en lugar de un apóstol. Ahora bien, si todo arzobispo en virtud del cargo ostenta representación apostólica, entonces una concesión de especial representación del patriarca de Roma (ibid., n.º 5) no significa una elevación de rango que merezca ser ambicionada.

7. *Reg. Ep.* IX, 227.

8. Ibid. IX, 228.

9. Cf. MGEp tom. III, *Ep. Arelatenses*, n.º 1-7.

10. Ibid., n.º15 y 19.

llaba notablemente entre el conjunto del episcopado galo. Más aún, a fines del siglo v hubo un interludio en favor de Vienne. El papa Anastasio, cuyo escrito, sin embargo, se ha perdido, otorgó a Avito de Vienne el derecho de consagración episcopal en algunas Iglesias que hasta entonces habían pertenecido al territorio de la metrópoli de Arles. El papa Símaco confirmó el año 500 al obispo de Arles en sus derechos, porque Anastasio había procedido en contra de la tradición [11]. El año siguiente tranquilizó Símaco al metropolitano de Vienne: No sufriría ningún menoscabo si podía exhibir documentos de los cuales resultase la legitimidad de la decisión de Anastasio [12]. Sólo el año 513 confirmó el papa Símaco definitivamente la primacía de Arles [13], y ello, aun cuando Avito de Vienne, cosa de 10 años antes, había convertido al cristianismo católico a Segismundo, hijo del rey borgoñón, y éste había sido el primer peregrino regio de un reino germánico que había acudido a Roma. Símaco no sólo reanudó la antigua tradición; Cesáreo, arzobispo de Arles, en su visita a Roma se había ganado sus especiales simpatías por haber solicitado nuevos decretos pontificios sobre cuestiones que en realidad hacía ya tiempo que estaban reglamentadas canónicamente [14]. Así, fue el primer obispo al que confirió el papa el derecho a llevar el palio [15]. El año siguiente fue designado Cesáreo explícitamente vicario de todas las provincias galas y españolas [16], lo cual, sin duda, sólo significa que sería competente sobre todas las provincias que estaban bajo la soberanía de Teodorico de Ravena, el cual por aquel tiempo dominaba la Provenza y ejercía la tutela sobre el reino visigodo hispano. Pero la parte con mucho más extensa de las Galias se hallaba ya entonces en manos de los francos, o bien de los borgoñones, que no tardaron en perder importancia. Cesáreo debía ejercer como vicario pontificio la función de supermetropolitano; sólo a él correspondía extender las letras de presentación de todos los eclesiásticos que viajaban de las Galias, como ya lo había dispuesto el papa Zósimo y lo había renovado

11. Ibid., n.º 23.
12. PL 62, 51.
13. MGEp III, I, n.º 25.
14. Ibid., n.º 26 y 27.
15. Ibid.
16. Ibid., n.º 28 y 29.

el papa Hilario. Así Arles poseía en el sur de las Galias una clara primacía, aunque ésta habría recaído sin duda sobre dicha sede episcopal aun sin vicariato pontificio. Cierto que se habla de especial solicitud en cuestiones de fe [17], pero aunque Cesáreo intervino en toda la disputa semipelagiana, no lo hizo en modo alguno como un príncipe de la Iglesia consciente de una autorización especial. Más bien solicitó instrucciones de Roma y las recibió del papa Félix IV; hizo además que las decisiones de su sínodo fuesen confirmadas por el papa Bonifacio II [18]. En la disputa sobre la penitencia eclesiástica del obispo de Riez, Contumelioso, fue Cesáreo encargado expresamente por el papa Juan II de la vigilancia durante la sede vacante [19], lo cual habría sido obvio si se hubiese tratado de un vicario pontificio. Además, poco después el papa Agapito censura a Cesáreo en esta misma causa, por cierto sin necesidad, echándole en cara un juicio demasiado severo, que Cesáreo no había pronunciado en absoluto [20]. Había más bien —con la devoción de siempre— defendido el juicio del papa Juan II frente a todos los obispos galos, apoyándolo con extractos de sínodos [21]. Con el ejemplo de Cesáreo, y en base a su postura con respecto a los diferentes papas, se puede deducir que los poderes vicariales no estaban determinados con toda precisión, y que por tanto el vicariato no era un elemento estructural de la Iglesia; el vicario sólo debía actuar *ad nutum pontificis*. Esto se verificaba incluso cuando, por ejemplo, en la carta del papa Pelagio I (556-561), se dice que la Iglesia de Arles tiene la primacía sobre las Galias y ocupa el lugar de la sede apostólica [22]. Pelagio mismo no había considerado por principio al obispo Sapaudo de Arles como vicario, sino que esperó para conceder tal distinción que él mismo la solicitara y a condición de que actuara claramente en favor de la Iglesia romana [23]. Sólo en el escrito siguiente recibió Sapaudo esta dignidad [24]. Por lo demás, Pelagio tenía interés en ganarse especialmente a este obispo, aunque éste por su parte parece haberse mostrado un tanto remiso [25]; con este gesto intentaba Pelagio disipar todas

17. Ibid., n.º 28.
18. Cf. infra, p. 976s.
19. MGEp III, I, n.º 33.
20. Ibid., n.º 36 y 37.
21. Ibid., n.º 34 y 35.
22. Ibid., n.º 51.
23. Ibid., n.º 49.
24. Ibid., n.º 50.
25. Cf. ibid., n.º 53.

las dudas existentes en las Galias sobre la ortodoxia personal del papa, que todavía antes de su elección había reconocido el concilio de 553, que en un principio había impugnado [26]. En realidad, parece ser que Sapaudo no consiguió nada [27], incluso tuvo que resignarse a verse citado por el rey de los francos Childeberto ante el tribunal de un obispo subordinado [28], lo cual significaba un claro menosprecio de la dignidad de primado y de vicario y al mismo tiempo daba a conocer que no tenía perspectiva alguna de porvenir en el reino de los francos un vicariato pontificio de Arles. Y todo ello tanto más cuanto que, a lo que parece, esta diócesis no desempeñó nunca papel alguno tocante al apostolado y a la vida interior de la Iglesia [29]. Todo parece indicar que más tarde Gregorio Magno pasó por alto estas prerrogativas.

Debe destacarse especialmente el hecho de que con el papa Vigilio (537-555), predecesor de Pelagio, se hace notar un nuevo elemento en la colación del vicariato [30]. El papa se procuró de antemano el asentimiento del emperador Justiniano antes de atender en 545 la petición de Auxanio de Arles, presentada ya en 543, y de confiarle la jurisdicción sinodal especial, a excepción de las *causae maiores* [31]. El año siguiente Vigilio vinculó incluso la colación de la dignidad vicarial a Aureliano de Arles, al encargo de procurar una buena inteligencia entre las majestades imperiales, Justiniano y Teodora, y el rey franco Childeberto. El vicario pontificio debía por tanto contribuir al aislamiento político y militar del rey ostrogodo Totila, que operaba en Italia [32]. En realidad, se ignora si Aureliano hizo algo en este asunto y si tuvo algún éxito.

En los años siguientes no parecen haber sido especialmente estrechas las relaciones entre Roma y Arles; por lo menos, san Gregorio Magno hubo de advertir al metropolitano de Arles, por medio de otro obispo galo, que los ingresos que su predecesor había percibido de las posesiones de la Iglesia romana debían

26. Cf. infra, p. 980s.
27. Cf. CASPAR, loc. cit. II, 301; LANGGÄRTNER, loc. cit. 164.
28. Cf. MGEp III, I, n.º 52.
29. BECK, loc. cit. 34.
30 LANGGARTNER, loc. cit. 131s ve por cierto aquí un uso obvio que sólo, por pura casualidad no está atestiguado en otra parte.
31. MGEp III, I, n.º 39 y 40.
32. Cf. infra, p. 980s.

ahora ser entregados a Roma[33]. Sin embargo, no habrá que concluir de aquí un empeoramiento de las relaciones entre Gregorio y Virgilio de Arles, nombrado vicario el año anterior; en efecto, la razón por la que Gregorio se dirigió a Protasio de Aix fue sencillamente el hecho de que éste había sido administrador de los bienes de la Iglesia de Arles bajo el predecesor de Virgilio.

La descripción más clara y completa del vicariato pontificio de Arles se halla en tres cartas de san Gregorio Magno a Virgilio, a los obispos del reino de Childeberto y a Childeberto mismo[34]. Virgilio ejercería en todo el reino de Childeberto la representación del papa; sin su permiso no podía ningún obispo emprender viajes de alguna consideración; las cuestiones de fe las zanjaría Virgilio junto con un colegio de doce obispos. Sólo cuando una cuestión no pudiese ser resuelta debería ser presentada al papa[35], mientras que hasta entonces todas las *causae maiores* habían estado reservadas al pontífice romano. Se exhortaba a los obispos a cumplimentar diligentemente las invitaciones a sínodos que pudiera cursar Virgilio. Childeberto, que había apoyado la solicitud de Virgilio de que le fuese otorgada la dignidad vicarial, fue invitado a prestar a éste toda la ayuda necesaria para la supresión de los abusos que se habían infiltrado en la Iglesia de las Galias, concretamente la simonía y las ordenaciones prematuras. Se habría esperado éxito de este intento tan amplio de Gregorio, promovido con tanto empeño. Sin embargo, su vicario de Arles no ejerció influjo alguno digno de consideración no obstante las grandes facultades que le habían sido otorgadas. Arles estaba demasiado al margen del reino de los francos y había sido incorporada demasiado tarde a éste. A lo largo del siglo VI había alcanzado mayor importancia en el reino de los francos el obispo de Lyón; en el sínodo de Mâcon de 585 fue incluso designado como patriarca[36]. De todas formas, en el sínodo de Mâcon sólo se habían reunido los obispos del reino del rey Gontrán, por tanto de Borgoña-Orleáns, aunque, al fin y al cabo, se trataba de seis distritos metropolitanos. En los grandes sínodos del siglo VII, en París 614, en Clichy 627, en

33. *Reg. Ep.* VI, 53.
34. Ibid. V, 58-60.
35. Ibid. V, 58.
36. Conc. Galliae, CChr 148 A, p. 238, 3; cf. CASPAR, loc. cit. II, 495.

Chalon 650, presidían sin disputa los obispos de Lyón. El vicariato de Arles se encaminaba a su fin en el momento en que recibió sus más grandes poderes. Bonifacio IV concedió en 613 el palio al obispo de Arles, Florián, todavía únicamente como distinción personal, después de que Gregorio se había mostrado ya dispuesto a otorgarlo también a Sinagrio, obispo de Autún, y no sólo porque la reina Brunequilda se interesó en su favor, sino también porque parece haberse granjeado méritos en la misión de Inglaterra[37].

Ya el mismo Gregorio Magno se hizo sin duda cargo de que a través del vicario de Arles no podía ejercer suficiente influjo en el reino de los francos. Por esta razón intentó —por medio del abad Ciriaco[38], enviado a las Galias, y del presbítero Cándido, al que había nombrado administrador de las posesiones romanas en estos territorios[39]— influir en la Iglesia del reino de los francos y reparar sus abusos mediante un sínodo que sería presidido por Sinagrio[40]. Pero los nuevos hombres también le decepcionaron; no se llevó a cabo ni el sínodo ni la reforma de la Iglesia franca...

Tesalónica

Después de que en el concilio de Calcedonia del año 451 (can. 28) fueron sometidas a la jurisdicción eclesiástica de la nueva Roma las diócesis políticas de Asia, Ponto y Tracia, la Iliria occidental quedaba bajo la jurisdicción del único patriarca que podía reivindicarlo, a saber, el obispo de Roma. Cierto que también algunas zonas de esta región formaban parte de la mitad oriental del imperio, pero con el deslinde de una diócesis constantinopolintana podía parecer, visto desde Roma, menos urgente tener un hombre de confianza en la Iliria a fines del siglo IV, cuando precisamente el emperador de Occidente había separado estas provincias, dejándolas al imperio de Oriente, ya que en aquellas circunstancias era más de temer una orientación eclesiástica de estas diócesis hacia Oriente. Así pues, el vicariato ponti-

37 *Reg Ep* IX, 231 y 222
38 Ibid IX, 213 218 219
39 Ibid VI, 53 y IX, 221
40 Ibid IX, 218 y 222

ficio de Tesalónica cayó en olvido en Roma misma hacia el año 500 y sólo volvió a recordárselo debido a la apelación del obispo Esteban de Larisa, que había sido depuesto en Constantinopla, por lo cual se volvía a Roma en busca de ayuda. En el sínodo romano de 531[41] los representantes del metropolitano de Larisa, dos de sus sufragáneos, exhibieron 27 documentos, todos los cuales se referían a la función vicarial del obispo de Tesalónica. El papa Agapito hizo comprobar su autenticidad consultando el registro romano. Llama la atención que el papa Agapito no requiriera ahora al metropolitano de Tesalónica a intervenir en este asunto ni lo censurara por no haberse reservado el caso de Esteban de Larisa para zanjarlo en nombre de la Sede romana. Tampoco era ésta la intención de los solicitantes ilíricos. La referencia a la función vicarial conferida por segunda vez a Tesalónica servía para subrayar la competencia del obispo de Roma (y no del de Constantinopla) en cuanto a la Iliria. En esto se tenía perfectamente presente que por un lado los obispos ilíricos propendían a *apelar a Constantinopla, es decir, sin duda alguna, al emperador* y no tanto al patriarca, y por otro lado en los círculos constantinopolitanos se veía con disgusto la apelación a la sede romana.

Ahora bien, este sínodo romano de 531 no aportó, como se habría podido esperar, una renovación del vicariato pontificio de Tesalónica. Al contrario, entró pronto en acción aquí el emperador Justiniano; el año 535 elevó su ciudad natal, con el nombre de Justiniana Prima, a la categoría de metrópoli eclesiástica, asignándole como ámbito de su jurisdicción provincias que hasta entonces habían dependido de Tesalónica. Ni se solicitó el asentimiento del papa, ni se mencionó en absoluto el vicariato pontificio de Tesalónica[42]. La ley n.° 131 del año 545 dio el tenor definitivo a la *Novela* de 535. En ésta se alude al menos a un acuerdo con el papa Vigilio, lo cual, por cierto, no tiene gran importancia, ya que seguramente el papa no había tenido más solución que conformarse. A la ciudad de Justiniana Prima se le confiere ahora la representación vicaria de Roma tocante a las provincias que le vienen asignadas de forma definitiva. No se trata, por tanto, de un encargo pontificio dado al obispo

41. Mansi VIII, 739ss, cf CASPAR, loc. cit II, 207s
42. CASPAR, loc cit II, 209.

de Justiniana Prima, sino de una elevación del rango de esta ciudad por orden del emperador, para lo cual se utilizó una figura jurídica corriente en Roma, precisamente la del vicariato. Esto se produjo a la vez en perjuicio de Tesalónica, cuya esfera de influencia quedaba disminuida. Pero ni el obispo de Justiniana Prima ni el de Tesalónica parecen haber ejercido en el siglo VI funciones vicarias por encargo de Roma [43]. Gregorio Magno alude por primera vez en una de sus cartas al puesto de vicario del obispo de Justiniana Prima. Censura al obispo Juan [44] porque en la controversia del obispo Adriano de Tebas *occasione vicium nostrarum* había osado obrar contra derecho [45]. Cierto que la competencia judicial le había sido transferida a Juan por el emperador de Constantinopla, pero él había entregado un diácono al brazo secular y lo había hecho torturar. Gregorio Magno examinó las actas del proceso que llegaron a su poder, y dictó sentencia por sí mismo, sin hacer por tanto intervenir, por ejemplo, al obispo de Tesalónica. Parece que hubo de conformarse con la transmisión de la dignidad a Justiniana Prima, pues la confirió de nuevo al sucesor del censurado obispo, Juan, que también llevaba este nombre: *Pallium... ex more transmisimus et vices vos apostolicae sedis agere iterata innovatione decernimus...* [46] Pero aquí no se descubren grandes poderes. Se exhorta a Juan a ser un buen pastor y a guardarse él mismo sobre todo de ordenaciones simoníacas [47]. A lo que parece, Gregorio no tenía la intención de intervenir en los Balcanes por medio del obispo de Justiniana Prima. En otra ocasión [48], se dirige a los metropolitanos de la Iliria sin distinción de los grados o de la dignidad. Respondía más a su política intervenir en los Balcanes por medio de sus administradores, asignándoles también en cuestiones jurisdiccionales encargos de vigilancia y de representación. Así el subdiácono Antonino recibió

---

43. Sobre la circunscripción eclesiástica y la situación de Justiniana Prima (entre Nisch y Skopje), cf. *Atlas zur Kirchengeschichte*, dirigido por H. JEDIN, K.S. LATOURETTE y J. MARTIN, Friburgo 1970, n.º 20.

44. *Reg. Ep.* II, 6.

45. Cf. CASPAR, loc. cit. II, 440s.

46. *Reg. Ep.* V, 16. De todos modos hay que contar también con que el registro ofrezca aquí un orden equivocado y que por tanto V, 16 deba situarse antes de II, 6 y que en ambos casos se trate del mismo obispo Juan.

47. Ibid. V, 16.

48. Ibid. IX, 156.

el encargo de cuidar de una elección episcopal canónica en Salona, es decir, de impedir una elección simoníaca[49] y de rehabilitar plenamente al archidiácono Honorato de esta ciudad[50].

Gregorio Magno propendía en general a confiar también funciones de disciplina eclesiástica a los encargados de los bienes de la Iglesia romana, a los que él mismo había nombrado para asegurar así a la Iglesia los ingresos necesarios, ya que el episcopado local, al que antes había incumbido la administración de los bienes, era bastante negligente en la entrega de las rentas. Ya la primera de las cartas de Gregorio que han llegado hasta nosotros habla del subdiácono Pedro, que estaba encargado de administrar los bienes de la Iglesia romana en Sicilia y además había recibido poderes vicarios de acuerdo con modelos anteriores. Si con esto se hace alusión a los vicariatos de Arles y de Tesalónica, aparece aquí claro una vez más que, así como los administradores de los bienes pontificios eran elegidos totalmente *ad nutum pontificis,* también los vicariatos deben concebirse únicamente en esta forma y no representan elementos estructurales de la Iglesia; en la historia de la Iglesia tuvieron por lo menos tan poco porvenir como las numerosas representaciones vicarias que otorgó Gregorio[51]. En África del norte, en Britania y en Irlanda, no hubo nunca vicariatos pontificios. En África había por un lado el puesto de primado de Cartago, y por otro era demasiado fuerte la tendencia de la Iglesia a la autonomía, de modo que se daba siempre ya una situación análoga a la de España en el siglo VII. Irlanda estaba sin duda demasiado al margen de Europa, e Inglaterra debió en un principio ser atendida también desde las Galias.

---

49. Ibid. III, 22.
50. Ibid. III, 32.
51. Por ejemplo, al obispo de Siracusa (*Reg. Ep.* II, 8) y al diácono Cipriano en Sicilia (ibid. VII, 38, etc.). Durante todo el siglo VII sólo aparece dos veces el título de un vicario pontificio en el sentido que se le da aquí, y las dos veces en relación con Tesalónica. El papa Martín (649-653) vio en el hereje Pablo de Tesalónica una malicia especial en cuanto que no obró «como un vicario subordinado a la Sede apostólica» (PL 87, 191 D). Treinta años más tarde Juna de Tesalónica subscribió las actas del VI concilio ecuménico (681) con el título de «Vicario de la Sede apostólica romana». Ahora bien, no tenemos la menor noticia de la colación de tal título (P. CONTE, p. 206-210). A ojos vistas se había conservado un recuerdo en Tesalónica y en Roma, a pesar del interludio de Justiniana Prima.

La futura organización parroquial comenzó a dibujarse, tanto en el campo como en la ciudad, ya en el siglo IV, y en las grandes ciudades como Roma, Cartago, Alejandría todavía incluso antes; pero lo que hoy se entiende como parroquia, con una cierta personalidad propia incluso en el conjunto de la diócesis, no se descubre hasta el período del que nos ocupamos aquí [52]. Iglesias en el campo están atestiguadas ya en el primer concilio de Toledo, que el año 398 exige (can. 5) que todo clérigo asista al *sacrificium* si hay iglesia en su lugar de residencia. Además se mencionan explícitamente, aparte de las ciudades, también los *castella, vici* (aldeas) y *villae* (quintas), como lugares en los que hay iglesias, donde por tanto deben los clérigos cumplir este deber. Por cierto, esta prescripción aparece en el n.º 63 de las capítulos reunidos de Martín, obispo de Braga, hacia el año 585, en el sentido de que los clérigos deben acudir por la mañana y por la tarde a la iglesia para el sacrificio de la salmodia *(psallendi sacrificium)*, mientras que, por otro lado, la participación en la celebración de la misa se exige a todos los clérigos sólo los domingos (ibid. 64).

Ya el concilio de Tarragona insistía el año 516 en la celebración cotidiana de vísperas y maitines en todas las iglesias; en este deber podían alternar por semanas el presbítero y el diácono. Así, parece ser que el primer concilio de Toledo no quiso obligar a todos y cada uno de los clérigos a participar diariamente en la celebración de la eucaristía [53] en su propia iglesia, sino que tan sólo inculcó a los clérigos la asistencia como deber de estado, aunque sin ligarlo a una iglesia particular. El sínodo testimonia que tampoco en el campo era ya raro el caso de iglesias en que se celebraba normalmente el culto divino. Sin embargo, no se ve claro si éstas eran iglesias parroquiales, si por tanto el clero tenía responsabilidad y jurisdicción pastoral sobre una comunidad determinada. Es posible también que la celebración normal representase una oportunidad ofrecida libremente a la población circundante, que respondiera a un deseo de los fun-

52. N. MAURICE-DENIS-BOULET, MD 36 (1953) 32.
53. Así FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 207.

dadores[54] o que también se les diera así la ocasión de venerar reliquias. En todo caso, el año 517 se prohibió en Epaone en Borgoña (can. 25) depositar reliquias de santos en iglesias en que no hubiese por lo menos un clérigo que pudiese asegurar el rezo regular de los salmos. Según parece, las parroquias rurales, por lo menos en la Galia meridional, no solían erigirse en un núcleo cualquiera de población, sino en un lugar que ya con anterioridad al cristianismo había sido centro religioso para la población circundante[55]. Aquí se descubre que la organización del sistema parroquial en el campo va al mismo paso que la misión. Así, san Martín de Tours, durante su largo episcopado, consolidó mediante la erección de parroquias la cristianización de la población rural. En realidad, él mismo sólo fundó 6 parroquias, y sus sucesores fundaron 14 más hasta fines del siglo v. Así, la diócesis de Tours, con tener entonces la extensión de un departamento actual, hacia el año 500 sólo comprendía unas 20 parroquias[56]. Por el mismo tiempo el obispado de Auxerre, por ejemplo, tenía el mismo número de parroquias rurales, de ellas 8 en aldeas *(vici)* y 12 en quintas *(villae);* 100 años más tarde se elevaba su número a 37, 13 de ellas en aldeas y 24 en quintas[57]. Hay que tener en cuenta que no se repartía la totalidad del territorio del obispado entre estos centros pastorales, pues éstos sólo atendían a zonas restringidas, mientras que el resto del territorio siguió siendo de la incumbencia inmediata del obispo.

Mientras que el concilio de Agde (can. 44) del año 506 prohibía todavía expresamente a los sacerdotes impartir en la iglesia la bendición o la penitencia a los fieles, a comienzos del siglo VII san Isidoro de Sevilla cifra el quehacer del sacerdote precisamente en la bendición del pueblo. Así pues, en el ínterin debió producirse un cambio decisivo, cuyo mérito recae sobre Cesáreo de Arles, que si bien había presidido ya el concilio de Agde entonces tenía todavía pocos años de experiencia pastoral. Veinte años más tarde, en el sínodo de Carpentras del año 527, sacó las consecuencias canónicas de sus experiencias episcopales y

---

54. Cf. GREGORIO MAGNO, *Reg. Ep* IX, 71.
55. SESTON, loc. cit. 241-254.
56. GREGORIO DE TOURS, *Hist* 10, 31, cf E. GRIFFE, MD 36 (1953) 44.
57. GRIFFE, ibid. 55.

logró que se impusiera una administración hasta cierto punto autónoma de los bienes de las iglesias rurales. Hasta entonces[58] había percibido el obispo la mitad de los derechos de estola de iglesia catedral —la otra mitad, el resto del clero— y la tercera parte en las iglesias rurales; sus tierras y demás posesiones eran administradas por el obispo mismo. Ahora, en cambio, por voluntad de Cesáreo, sólo recurriría ya el obispo a las iglesias rurales si éstas eran ricas y su catedral se hallaba en especial necesidad[59].

El segundo sínodo de Vaison del año 529, presidido también por Cesáreo, otorgó expresamente a los párrocos rurales el derecho de predicar, que al mismo tiempo significaba una obligación; si no se hallaba presente ningún presbítero, el diácono debía por lo menos leer en público un sermón tomado de los santos padres (can. 2). La predicación era, en efecto, para Cesáreo, el medio principal de apostolado. Cierto que ya el papa Celestino había censurado a algunos obispos del sur de las Galias por haber confiado la predicación totalmente a sus presbíteros[60], pero en este caso parece haberse tratado de los actos de culto en la iglesia episcopal. Sin embargo, esta amonestación pontificia pudo haber contribuido a que hasta el siglo siguiente no se considerara a los prsbíteros como autorizados para predicar. Así, la decisión de Cesáreo de Arles fue una medida de gran alcance, que dio especial importancia al clero rural y consiguientemente a sus iglesias.

Cesáreo quiso incluso ir todavía más lejos y obligar a los sacerdotes rurales a formar ellos mismos a los futuros sacerdotes, comenzando con la preparación de jóvenes lectores[61], en lo cual se remitía a usanzas italianas, que él mismo había conocido en su viaje de Ravena y a Roma; pero al mismo tiempo pensaba también sin duda en el modelo de la escuela en su propia residencia episcopal y en muchos de sus colegas cultos[62]. Éste fue, pues, el comienzo de la escuela parroquial, en el que incluso se vislumbraba ya algo así como un esbozo de seminarios sacerdotales. Cesáreo mismo no parece haber fundado ninguna

58. Por lo menos según los can. 14 y 15 de Orleáns, 511.
59. Concilia Galliae, CChr 158 A, 48.
60. E. Griffe, *La Gaule chrétienne* II, 367s.
61. Sínodo de Vaison 529, can. 1.
62. Cf. Riché, loc. cit. 166ss.

parroquia rural, pues tales iglesias abundaban sin duda en el territorio de Arles[63]. En cambio, parece haber tenido éxito la exhortación a preocuparse por las vocaciones sacerdotales dirigida a los párrocos; en todo caso refiere la *Vita* (II, 20) que Cesáreo, en una de sus visitas pastorales, curó milagrosamente a un joven clérigo de sólo dieciocho años. Luego, a lo largo del siglo VI surgieron en diversos lugares de las Galias escuelas parroquiales, aunque no sólo en forma de internado, como lo había planeado Cesáreo, sino también para alumnos externos[64]. Pero también estas últimas aprovecharon, naturalmente, al clero de los años sucesivos.

La exigencia del sínodo de Mérida del año 666 (can. 18) tiene también una orientación parecida, aunque es de menor alcance. Por razón de las abundantes posesiones de las iglesias, que comprendían también esclavos *(familia ecclesiae)*, se exhorta a los párrocos a educar en su casa a tales esclavos de la Iglesia y a formarlos como clérigos y servidores de segundo orden (hoy se los designaría como monaguillos o sacristanes). No es de creer que fueran considerados como candidatos al sacerdocio. Por lo demás se ignora el alcance práctico de este canon, y de aquí no se puede concluir la existencia de escuelas parroquiales en toda Hispania[65]. Habrá que admitir que a mediados del siglo VI había parroquias rurales en todo el occidente cristiano, aunque la red de la organización parroquial fuera haciéndose cada vez más tupida durante los siglos siguientes. Incluso en las regiones bien documentadas del reino de los francos era entonces el número de las parroquias cinco veces menor que el actual. Por lo demás, la Iglesia arriana de los vándalos en África parece haber conocido ya parroquias rurales hacia el año 500; por lo menos la *Vita* de Fulgencio (cap. 6 y 7) habla de un sacerdote arriano que reside en una quinta. De Italia, apenas si oímos algo, fuera de la referencia de Cesáreo. Las noticias sobre las *pievi* (plebes) italianas no aparecen hasta el siglo VIII.

No es fácil responder a la pregunta de a partir de cuándo se erigen parroquias también en las quintas *(villae)*. Cierto que

---

63. DELAGE, SChr 175, p. 124
64. Por ejemplo, en la Auvernia, cf. RICHÉ, loc cit. 324
65. Como lo hace FERNÁNDEZ ALONSO, loc cit. 116

ya el primer concilio de Toledo del año 400 presupone la existencia de tales iglesias de *villae* (quintas), y el primer concilio de Orange reglamenta la competencia del obispo diocesano en ellas; sin embargo, precisamente del hecho de que estas iglesias fueran construidas por los terratenientes parece deducirse que no se trataba de iglesias parroquiales, aunque vinieran a convertirse en tales, muchas iglesias de las *villae* en el transcurso del siglo VI; en todo caso existían ya el año 541, en el que un sínodo reunido en Orleáns (can. 26 y 33) prescribía para ellas un equipamiento adecuado, así como la subordinación al obispo[66].

Los primeros constructores de «iglesias propias» parecen haber sido obispos, que de esta manera querían atender a la población de una finca rural perteneciente a la iglesia catedral. Se creían obligados a hacerlo así cuando la finca estaba situada en el territorio de otro obispo. Parece ser que luego algunos grandes terratenientes del estado laical quisieron imitar este modelo episcopal. Por lo menos el canon 9 del primer concilio de Orange del año 441 permite conjeturarlo, cuando exige que la consagración y la entera administración de tal iglesia esté reservada al obispo que tiene jurisdicción sobre este territorio y no compete al obispo constructor, y en modo alguno a un obispo invitado a discreción. Si el canon se refería también a la administración de los bienes, en general no se cumplió la voluntad de este sínodo. Por lo menos el concilio segundo de Braga del año 572 (can. 6) hubo de deplorar que se construyeran iglesias en parte con fines meramente lucrativos, de forma que el constructor cedía a los clérigos la mitad de los donativos, reservándose para sí la otra mitad. Dado que en los cánones que preceden adopta el concilio medidas contra la codicia de algunos obispos, surge la sospecha de que también la censurada erección de iglesias para meros fines lucrativos debe aplicarse a los obispos. El VII concilio de Toledo del año 646 tuvo que defender a los párrocos contra la codicia de los obispos (can. 4). Ahora bien, fue mucho más frecuente la preocupación que los sínodos dedicaron a las iglesias propias al objeto de encarecer que éstas, y sobre todo el clero que prestaba servicios en ellas, estuviesen bajo las órdenes del obispo dio-

66 Cf BECK, loc cit 75

cesano o bien de su arcediano. Tales recomendaciones iban dirigidas al clero de las iglesias propias[67] o también a los señores de las mismas[68].

La organización misma de las parroquias se propagó lentamente del sur al norte. En Britania, por ejemplo, sólo se impone gradualmente en el siglo VIII[69]. En Turingia, Hesse y Baviera parece por el contrario haber existido ya desde los primeros tiempos de san Bonifacio. En todo caso, éste se encontró con párrocos rurales que tuvo que considerar como semipaganos, como heréticos e inmorales (cartas 68 y 91), de lo cual parece deberse colegir que se había iniciado ya una cierta decadencia.

Hay que hacer notar que paralelamente a la multiplicación de las iglesias en el campo se fueron recalcando los privilegios de las iglesias parroquiales. Es verdad que ya el sínodo de Agde del año 506 consideraba que estaba justificada la existencia de oratorios y la celebración del culto divino en el campo *propter fatigationem familiae* (es decir, para ahorrar largos caminos a los siervos); sin embargo, en pascua, navidad, epifanía, ascensión, pentecostés y en la fiesta del natalicio de san Juan Bautista sólo debía celebrarse la eucaristía en las ciudades (en las catedrales) y en las iglesias parroquiales; allá debían acudir los clérigos de los oratorios, a menos que el obispo autorizase una excepción. Cuatro años más tarde, el año 511, aparece en Orleáns (can. 25) esta prescripción, restringida por un lado a las tres fiestas principales (pascua, navidad, pentecostés), mientras que por otro afecta sólo a los seglares, no a los clérigos. Así pues, también en tales fiestas se podía sin duda celebrar la liturgia para los siervos. En el centro de las Galias se procedía, pues, con mayor generosidad que en el sur. En cambio, en el reino de los borgoñones se exhortaba a los seglares adultos a dirigirse en pascua y en navidad a algún obispo de las ciudades para recibir de él la bendición[70]. Cierto que esta prescripción no tiene nada que ver con el principio parroquial. Éste se expresó, con gran claridad, el año 535, en el concilio de Auvernia (can. 15), donde se renovó

---

67 Orleáns 541, can 26

68 Lérida 546, can 3, Toledo 633, can 33, Chalon 650, can 14

69. WALLACE-HADRILL, «Settimane» VII, 545

70 Epaone 517, can 35

la prescripción de Agde, a fin de que todos los eclesiásticos no «canónicos» de las parroquias se reunieran en torno al obispo; lo mismo debían hacer los seglares adultos. Así pues, en las iglesias parroquiales debía celebrarse la eucaristía también en estos días festivos, pero no en los oratorios privados. Finalmente, el concilio de Orleáns del año 541 (can. 3) dispuso que los próceres no celebrasen la pascua fuera de la ciudad: si alguno lo hacía sin permiso expreso del obispo, le sería denegada la comunión en tal día. Así pues, también en las quintas se da por supuesta la celebración de la eucaristía en estas fiestas tan señaladas.

Después de mediados del siglo VI desaparece este género de instrucciones. Sin duda hubo que conformarse con que también en las iglesias privadas se celebraran todas las grandes fiestas; además había crecido considerablemente el número de las parroquias rurales, es decir, también en las quintas. Así, el concilio de Lyón del año 583 (can. 5) se limitó a inculcar a los obispos mismos que en pascua y en navidad celebraran en sus propias iglesias, a menos que estuviesen impedidos por algún encargo regio. Y casi un siglo más tarde, el año 673, el concilio se Saint-Jean de Losne, en tierra borgoñona, hubo de encarecer de nuevo, en su can. 8, esta prescripción.

En todas estas disposiciones late naturalmente el presupuesto obvio de que el obispo o el párroco o, respectivamente, el sacerdote de un oratorio, celebra una sola vez cada día y de que se cuenta con suficiente clero.

Un proceso totalmente diferente se acusó en la Hispania visigoda. Mientras que algunas iglesias eran ricas en tierras y en trabajadores del campo, otras no poseían nada, por lo cual no se podía garantizar la subsistencia de un sacerdote en cada una de ellas, y así había que confiar varias iglesias a un mismo párroco. Éste se veía entonces obligado a ofrecer el sacrificio todos los domingos en todas sus iglesias y a multiplicar por tanto la celebración de la eucaristía [71].

En la historia de la parroquia hay que notar el desplaza-

---

71. Concilio de Mérida 666, can. 19. Esta obligación de celebrar varia veces en un mismo día parece haber conducido al abuso de que incluso algunos sacerdotes sólo comulgaran en la última de las misas que celebraban aquel día. Este abuso fue censurado duramente por el concilio XII de Toledo 681 (can. 5), que lo castigó con la pena de exclusión de la comunión durante un año.

miento del nombre; en un principio se designaba como *parochia* la comunidad urbana regida por un obispo. A las comunidades rurales les aplica por primera vez esta denominación el papa Zósimo, el año 417[72]. Luego, tal comunidad dependiente de un obispo recibió el nombre de *dioecesis*, con lo cual se vino a expresar que la parroquia rural era una unidad administrativa de la iglesia local episcopal. Desde Sidonio Apolinario (final del siglo V) se introdujo la práctica de emplear alternativa e indistintamente ambos términos. En el transcurso del siglo VI se impuso con algunas oscilaciones la distinción de estos dos nombres que es corriente en la actualidad; esto se observa tanto en el reino merovingio como en las fuentes procedentes de Hispania y de Italia (cartas de san Gregorio)[73]. A partir del siglo VII se designa ya regularmente como diócesis la comunidad total confiada a un obispo, y como parroquia la comunidad particular dentro de la diócesis. La iglesia episcopal perdió en cierto modo su nombre honorífico y vino a convertirse en la unidad administrativa; la vida religiosa se trasladó para la mayoría de los fieles a sus respectivas parroquias. Esto dio lugar a que las parroquias no se sintieran ya tan unidas entre sí como sucedía en la unidad de la parroquia episcopal. El obispo perdió buena parte de su autoridad religiosa y buscó en otra parte una compensación, apoyándose en los señores feudales[74]. En realidad, la razón de ello no sería tan sólo el robustecimiento de las parroquias, sino más bien el hecho de descuidar los obispos la visita parroquial, que originariamente tenía lugar cada año. El concilio de Tarraco la presentaba el año 516 como una antigua usanza (can. 8), pero que ya no se practica en todas partes, por lo cual decaen las iglesias, sin que nadie se cuide de ello. El sínodo de Braga del año 572 trazó un programa detallado de la visita canónica (can. 1), y el sínodo IV de Toledo encareció de nuevo el año 633 el deber de la visita anual (can. 36), en la cual el obispo, caso de

72. MGEp III, I, n.º 1; cf. SESTON, loc. cit. 251ss.

73. GREGORIO MAGNO, *Reg. Ep.* IX, 122: al obispo corresponde una sola diócesis, pero una multiplicidad de parroquias; IX, 214: al obispo de Turín le fueron sustraídas algunas parroquias que ahora se hallan en territorio francés. Diversamente *Reg.* IX, 218: los «sacerdotes», o sea, los obispos, en las Galias han de celebrar *per parrochias concilia*. Por lo demás, según el parecer de Gregorio Magno, el bautizo y el entierro son el quehacer principal del *presbyter parrochialis*.

74. SESTON, loc. cit 253.

estar enfermo o impedido, podía hacerse representar por un sacerdote. Habrá, por tanto, que concluir que se practicaban, sí, visitas canónicas, pero no con la debida regularidad.

Igualmente importantes, o todavía más, para la cohesión entre el obispo y las parroquias habrían sido los sínodos diocesanos. El más antiguo cuyas actas se nos han conservado tuvo lugar en Auxerre entre los años 561 y 605. En Hispania cada párroco debía presentar su informe en el sínodo diocesano, mientras que por otro lado el obispo informaba sobre los resultados del sínodo provincial[75]. Ahora bien, en conjunto tampoco estos sínodos parecen haber sido muy frecuentes, por lo cual pudo producirse un distanciamiento entre el obispo y el clero rural.

El clero

Formación

Los concilios galos hablan con frecuencia de la necesaria moral, de la situación pecuniaria y de los derechos de los clérigos (sobre todo del privilegio del foro), pero muy poco de su instrucción y de su formación. Si se prescinde de la iniciativa de Cesáreo para la promoción de vocaciones[76], en los concilios se hace notar ocasionalmente que los seglares que quieran ser sacerdotes u obispos deben estudiar por lo menos durante un año la disciplina eclesiástica[77]. Como razón para ordenar a seglares como obispos y sacerdotes señala Cesáreo, el año 524, en Arles (can. 2), el notable crecimiento del número de las iglesias. De todos modos sorprende que precisamente Cesáreo aduzca este argumento, aunque él mismo no fundó ninguna parroquia, sino que parece haber hallado ya suficientemente número de iglesias[78]. El hecho de que los sínodos de Orleáns del año 533 (can. 16) y de Narbona del año 589 (can. 11) exijan que no sea ordenado diácono quien no sepa leer y escribir, es un indicio

75. LE BRAS, «Settimane» VII, 600.
76. Cf. supra, p. 872.
77. Can. 2 de Arles 524, can 6 de Orleáns 538 y can. 9 de Orleáns 549
78. Cf supra, p. 872

del muy bajo nivel de cultura de los clérigos. El sínodo diocesano de Auxerre, que tuvo lugar entre los años 561 y 605, dice (can. 44) que los seglares no deben descuidar las instrucciones y exhortaciones impartidas por el arcipreste, aunque el término debe referirse, en general, a los párrocos; cabe, sin embargo, preguntar cómo tales clérigos se hallaban en condiciones de dar instrucciones o exhortaciones. En el siglo VI la gran mayoría de los párrocos no estarían capacitados para participar en discusiones teológicas, aun cuando quizá tuviesen tras sí la carrera eclesiástica modélica (10 años de lectorado, 5 de subdiaconado, 15 de diaconado, 20 de sacerdocio), como, por ejemplo, el sacerdote Catón de Clermont, que ya por ello consideraba justificada su pretensión de suceder al obispo difunto[79], lo que indica a todas luces que tal carrera era un hecho excepcional. Ahora bien, quien tenía 10 años de lectorado satisfacía seguramente la exigencia de Cesáreo (*Vita* I, 56) de que todo futuro diácono debía haber leído cuatro veces todos los libros de la Biblia.

También en Hispania debió ocuparse la legislación concilíar de la formación del clero. Así el concilio II de Toledo del año 527 (can. 1) exigía que en la casa episcopal, bajo un director, se formasen jóvenes lectores y se iniciasen en los conocimientos eclesiásticos; por el mismo tiempo Cesáreo de Arles quería que esto se llevase a cabo no sólo a nivel episcopal, sino, por supuesto en grado más modesto, también a nivel parroquial. En Narbona, el año 589 (can. 11) los párrocos y diáconos faltos de instrucción fueron obligados a aprender a leer y escribir. El concilio de Toledo del año 633 lamenta (can. 25) la ignorancia de más de un sacerdote; se decía que ésta era la madre de todos los errores, por lo cual los sacerdotes (= obispos), que al fin y al cabo habían de instruir al pueblo, debían estudiar y meditar incesantemente las Sagradas Escrituras y los cánones. El conocimiento de los cánones era también exigido por los obispos en las Galias[80]. El que en las Galias no se registren quejas en los sínodos sobre la ignorancia de los sacerdotes no parece ser todavía una prueba de que el clero era en general más instruido que en Hispania. En efecto, si bien había escuelas episcopales en

79. GREGORIO DE TOURS, *Hist.* 4, 6
80. Carpentras 529 ep. synod , Orleáns 538, can 36.

unas veinte sedes de obispos[81], de ellas se beneficiaba principalmente el clero urbano y en escasa medida el clero rural. Las escuelas episcopales que eran objeto de legislación conciliar no son precisamente la razón de que en Hispania hubiese obispos de gran altura literaria, pues éstos recibían su formación más bien en escuelas monásticas[82]. A fin de que los párrocos particulares no se vieran abandonados a sí mismos en sus parroquias, el concilio de Toledo de 633 (can. 26) exigió que el obispo les entregara un sacramentario *(libellus officialis)*. En las Galias no tenemos noticias de tales libros, excepto del que Sidonio Apolinar, obispo extraordinariamente culto de Clermont, había compilado a finales del siglo V, a lo que parece únicamente para su propio uso[83]. Ahora bien, tampoco en Hispania debía el clero depender de tales libros, sino que debía conocer de memoria todo el salterio, los himnos y cánticos corrientes y el rito bautismal[84].

La moral

Los sínodos se preocuparon más por la moral de los clérigos. El año 583 se estableció en Orleáns (can. 30) que los clérigos, del diácono en adelante, no debían dedicarse a negocios de préstamo con intereses, los cuales evidentemente no estaban prohibidos al cristiano en general, sino sólo a los clérigos, que normalmente debían desentenderse de negocios seculares. Así, ya en el concilio nacional borgoñón de Epaone en 517 (can. 4) y en 585 en Mâcon (can. 13) se les prohibía poseer perros y aves de caza, y en 663 en Saint-Jean de Losne en Borgoña también participar en cacerías. El sínodo que se reunió en Burdeos el año 662 prohibió a los clérigos llevar armas o atuendos llamativos (can. 1). Análogamente, ya en 589 en Narbona (can. 1), que por cierto estaba entonces bajo soberanía hispanovisigoda, se prohibió a los clérigos llevar vestidos de púrpura. Algunos años antes en Mâcon (581, can. 5) se había prescrito a los clérigos

81. Cf. RICHÉ, loc. cit. 328ss.
82. RICHÉ, loc. cit. 335ss.
83. Cf. GREGORIO DE TOURS, *Hist.* 2, 22. Por este tiempo habrá por tanto que situar también la aparición gradual de los *libelli* de la misa y los sacramentarios. Cf. infra, p. 889ss.
84. VIII concilio de Toledo 653, can. 8.

evitar en absoluto indumentos seculares; de todos modos, en ninguno de estos pasajes se determina cómo debía ser la indumentaria de los clérigos.

Los clérigos, o con más exactitud los sacerdotes y los diáconos, no podían emprender viajes sin estar provistos de un documento episcopal, o por lo menos no podían sin él ser admitidos en ninguna parte a la comunión sacramental[85]. Desde el papa Zósimo debía el obispo de Arles extender el debido pasaporte a todos los clérigos que viajaran fuera de las Galias[86]. Según el concilio de Orleáns del año 533 (can. 9), los sacerdotes no podían siquiera habitar juntamente con las llamadas gentes del mundo, a menos que se lo hubiese permitido el obispo.

El celibato

El celibato ocupa el mayor espacio en la legislación sobre los clérigos. La exigencia del celibato para el clero alto fue formulada ya hacia el año 300 en Elvira, pero este concilio no parece haber ejercido el menor influjo en la evolución posterior. La exigencia del celibato aparece más bien hacia fines del siglo IV en los papas Dámaso y Siricio. Por lo menos, a Siricio se remitieron luego en el siglo V Inocencio y san León Magno, que extendió también a los subdiáconos el imperativo del celibato. Esto no significa, sin embargo, que los hombres casados no pudiesen ser admitidos a las órdenes mayores, sino únicamente que antes de la ordenación debían pronunciar la promesa de no hacer ya vida conyugal con su esposa. Sin embargo, los papas mostraron siempre reparos contra la ordenación de hombres casados, sobre todo si tenían hijos. Así, el papa Pelagio I (555-561) aceptó sólo muy contra su voluntad la candidatura de un hombre casado para la sede episcopal de Siracusa. En todo caso, exigió que se hiciera una lista completa de sus bienes particulares, afin de garantizar que a su muerte no transmitiría a sus hijos parte de los bienes de la Iglesia[87]. Aquí se puede reconocer una importante raíz de la legislación sobre el celibato, a saber, la preocupación por los

---

85. Por ejemplo, Orleáns 538, can. 18.
86. Cf. supra, p. 861.
87. Carta 33 al prócer Cetego.

bienes de la Iglesia. El celibato era la más segura garantía de que los dignatarios eclesiásticos no tendrían herederos. En realidad, bajo Pelagio II (578-590) apareció claro que por lo menos los subdiáconos de Sicilia no observaban ya la prescripción formulada ya más de 100 años antes por san León Magno y consideraban como una novedad la instrucción que sobre este punto impartió el papa [88]. Gregorio Magno se expresó muy encarecidamente sobre la materia y declaró que los hombres casados que recibieran las órdenes mayores, si bien no podían despedir a su esposa, en adelante deberían vivir con ella en absoluta continencia [89]. San Gregorio aduce también en sus diálogos (4,11) un ejemplo de cómo tal continencia fue observada ejemplarmente por un sacerdote y su esposa.

En las Galias fue aceptada de buen grado la nueva legislación de Roma. Ya el concilio de Orange del año 441 prescribía (can. 21) que en adelante sólo fueran ordenados diáconos hombres casados si emprendían vida ascética, es decir, si pronunciaban el voto de castidad perfecta. Este voto se exigía también a las esposas de tales clérigos, de forma que si, por ejemplo, moría el marido, ya no podían volver a casarse [90]. Ahora bien, no todos los casados podían recibir las órdenes mayores: el que había contraído segundas nupcias o se había casado con una viuda no era tenido por apto, al igual que quien hubiese hecho penitencia pública, puesto que ésta excluía absolutamente del clero [91].

El voto de castidad perfecta, en el que en las Galias se veía la más eficaz protección del celibato, no se exigió en España hasta unos 200 años más tarde, a saber, en el IV concilio de Toledo el año 633 [92]. En las Galias se asumieron también las motivaciones romanas del celibato, sobre todo la nueva interpretación de 1 Cor 7, 5, donde Pablo, en realidad para refrenar un excesivo ardor ascético y para preservar de desilusiones a sus corintios, había dado la norma de la continencia mutua sólo en el sentido de poder consagrarse especialmente, por un período pasajero,

88. Cf. GRYSON, loc. cit. 166.
89. *Reg. Ep.* I, 50; IX, 110.
90. Cf. Agde 506, can. 16, Orleáns 511, can. 13 En Mâcon 585, can. 16 se extendió esta norma incluso a las mujeres de los exorcistas y de los acólitos
91. Epaone 517, can. 2.
92. Cf. GRYSON, loc cit. 190

a la oración. De ahí resultó, una vez que el celibato parecía ser ya un requisito para las órdenes[93], la instrucción: Si los mismos seglares deben vivir en continencia a fin de que sea escuchada su oración, tanto más los sacerdotes y levitas, que ejercen constantemente el ministerio delante de Dios y deben orar por el pueblo. No es, pues, sorprendente, que casi todos los sínodos galos de los siglos V y VI encarecieran a los clérigos de órdenes mayores el deber de la continencia. A este respecto es interesante el hecho de haberse llamado epíscopa a la esposa del obispo, la cual además desempeñaba a veces un importante papel en la administración de la diócesis, por ejemplo, llevando la dirección de la actividad caritativa[94]. Un obispo que no tenga su epíscopa parece ser, según el concilio de Tours del año 567 (can. 14), sencillamente una excepción. Tal obispo habrá de servirse de clérigos; éstos habrán de cuidar de que no entren mujeres en la casa. El mismo concilio habla de la esposa de un presbítero (presbítera) y de la diaconisa y subdiaconisa (can. 20), todas las cuales gozaban a todas luces de un elevado rango socioeclesiástico, pero ya no podían llevar vida conyugal con sus maridos. También son frecuentes las sanciones por transgresiones de estas prescripciones, y no son raros los casos en que los sínodos se ven en la precisión de censurar a clérigos que sin estar casados tenían relaciones con mujeres, y de dictar reglas sobre el gobierno de la casa de los sacerdotes. En casa de un obispo o de un sacerdote sólo podría haber parientes femeninos próximos, tales como la madre, la hermana o la hija, o personas que no pudieran suscitar la menor sospecha[95]. Por lo demás, los arciprestes de zonas rurales debían cuidar sobre todo de que en su acompañamiento se hallasen siempre otros miembros del clero que pudiesen dar testimonio de su continencia[96].

En Hispania, el concilio de Gerona del año 517 (can. 6) expresó el deseo de que los clérigos de órdenes mayores después de su ordenación no vivieran ya en una misma casa con sus esposas, a las que debían considerar en adelante como hermanas; sin

93. Cf. GRYSON, loc. cit. 199.
94. Cf. BECK, loc. cit. 27.
95. Gerona 517, can. 7, Clermont 535, can. 16; Tours 567, can. 10, etc.
96. Concilio de Tours 567, can. 20.

embargo, este imperativo no se convirtió en ley. Tras la conversión de los visigodos arrianos el año 586 surgió para la Iglesia católica española un problema especial de resultas de la conversión de eclesiásticos arrianos que hasta entonces habían estado casados y que, después de una investigación en cada caso, habían sido admitidos en el clero católico, pero querían continuar en su matrimonio. El III concilio de Toledo del año 589 (can. 5) dispuso que tales eclesiásticos, si no querían abandonar su matrimonio, debían ser rebajados al grado de lectores. El mismo canon procede con especial rigor contra el concubinato: el sacerdote debe ser sometido a penas canónicas, es decir, depuesto y recluido en un convento, la mujer vendida como esclava y el precio de la venta distribuido entre los pobres (can. 5); el IV concilio de Toledo del año 633, que se hallaba totalmente bajo el influjo de san Isidoro de Sevilla, exigió (can. 27) que los sacerdotes y diáconos de las parroquias rurales pronunciaran ante su obispo un voto solemne de castidad; el año 666 se exigió lo mismo en Mérida a los obispos (can. 4). El VIII concilio de Toledo del año 653 tuvo que habérselas no sólo con subdiáconos que renunciaban a su matrimonio, sino también con otros que se creían autorizados a contraer nuevo matrimonio después de la muerte de su esposa. Alegaban como razón el no haber recibido en su ordenación la bendición del obispo, como se recibía en la ordenación de sacerdotes y diáconos. El concilio decidió (can. 8) introducir una bendición en el rito de ordenación de los sudiáconos, para quitar todo pretexto a la objeción. El IX concilio de Toledo hubo de constatar dos años después, o sea, el año 655 (can. 10), que hasta entonces no habían tenido el menor efecto las numerosas decisiones de los padres destinadas a reprimir la licencia de los clérigos, por lo cual recurrió a los medios más extremos: los hijos que hubiese tenido un clérigo (desde subdiácono hasta obispo) después de su ordenación, no podían heredar de él, sino que debían ser perpetuamente esclavos de la iglesia en que hubiese servido el eclesiástico. Cuando el XI concilio de Toledo del año 675 fulminaba la excomunión y proscripción perpetua de un obispo que sedujese, por ejemplo, a la allegada de algún potentado, se refería, con toda seguridad, a un caso aislado y no presuponía necesariamente un bajo nivel moral del episcopado.

Sin embargo, hay que reconocer que hacia fines del siglo VII había que lamentar en el episcopado hispánico una decadencia intelectual y moral que tenía sus raíces en el estrecho maridaje de Iglesia y Estado: los obispos formaban parte del gremio de los electores del rey, y éste nombraba a todos los obispos. También en las Galias francas fue ya grande en el siglo VI el influjo de la monarquía en la provisión de las sedes episcopales[97]. La consecuencia fue que con frecuencia fueran ordenados seglares y que la simonía campara por sus respetos. El hecho de que también en las Galias en el siglo VII los obispos se vieran cada vez más implicados en la política debe sin duda explicarse en parte por la circunstancia de que desde mediados de este siglo se había ya establecido el sistema parroquial y los obispos no tenían una misión dinámica en el seno de la Iglesia[98]. Por otro lado, podía también deberse a la deficiente formación del episcopado. Es verdad que hacia 575 Venancio Fortunato elogiaba a los obispos galos por su habilidad estilística, mientras que, en el extremo contrario, en el sínodo de Mâcon del año 585 el obispo Pretextato de Ruán no gozó de gran aplauso porque su sermón carecía de arte retórico[99]; de aquí podría deducirse que la mayoría del episcopado dominaba las cuestiones de estilo; sin embargo, son generales las quejas por la decadencia de la cultura[100]. San Gregorio Magno trató sobre todo de reclutar obispos entre los círculos monásticos, porque éstos garantizaban un mínimum de formación intelectual y moral. Sin embargo, hay que guardarse de pintar las cosas con colores demasiado negros. En el siglo VI, por lo menos al sudeste de las Galias, al este del Ródano y al sur de Lyón se pueden todavía mencionar, entre 148 obispos, 34 que fueron venerados como santos[101]. Y si se tiene presente con qué decisión procedió san Gregorio Magno contra el incumplimiento del deber[102], no se puede admitir que estuviese corrompido el episcopado en su conjunto[103].

---

97. GREGORIO DE TOURS, *Hist.* 3, 17, 4, 6, 4, 26.
98. H.F. MULLER, *L'époque mérovingienne*, Nueva York 1945, p. 93s.
99. GREGORIO DE TOURS, *Hist* 8, 20.
100. GREGORIO DE TOURS, *Hist.*, praef., GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis* 1 Introd
101. BECK, loc. cit. 40.
102. Por ejemplo, *Reg. Ep.* III, 44. 45.
103. GIORDANO, loc., cit 81s.

Al desarrollarse la organización parroquial, adquirió un empleo más extenso, por lo menos en las Galias, el título de «arcipreste», que hasta entonces había estado reservado a un clérigo en la iglesia episcopal. Es de notar que estos arciprestes que aparecen ahora en las zonas rurales que para mayor claridad vienen designados en el sínodo de Tours de 567 (can. 20) como *archipresbyteri vicani* («arciprestes rurales», de *vicus*, «aldea»), no son responsables de varias parroquias, como más tarde en el período carolingio, sino cada uno de su propia parroquia, y en ella no sólo de la cura de almas, sino también de la conducta de todo el clero parroquial, al que, por lo menos en la Galia merovingia, parecen haber pertenecido, además de los lectores y cantores, por lo menos un diácono y un subdiácono. En muchos casos parece que había en el lugar, además del arcipreste, otros sacerdotes. Dado que el número de los párrocos rurales que llevaban el título de «arcipreste» era muy elevado, aunque en todo caso inferior al de los párrocos[104], habrá que suponer que únicamente carecían del título de arcipreste los párrocos en cuya parroquia no había ningún otro sacerdote[105].

En Hispania en cambio se perpetuó la norma de que sólo hubiese un arcipreste en cada iglesia episcopal. Éste (o el archidiácono) tenía, según el can. 7 del sínodo de Braga del año 563 (sólo vigente en Galicia), la función de administrar la tercera parte de los ingresos de la iglesia, que estaba destinada a fines culturales. Todavía el sínodo de Mérida dispuso el año 666 (can. 5) para toda Hispania que un obispo podía hacerse representar en un sínodo por su arcipreste o por otro sacerdote digno, pero en modo alguno por un diácono. Así aparece en Hispania el arcipreste al lado del archodiácono, incluso con una cierta precedencia. En cambio, en la Galia merovingia hay en cada obispado un solo archidiácono, que es superior a los numerosos arciprestes de las parroquias, pues a él (o al obispo) hay que denunciar las faltas del clero[106]; es vicario jurisdiccional del obispo, y en la

104. E. GRIFFE, MD 36 (1953) 57.
105. Así ya SÄGMÜLLER, loc. cit. 35.
106. Por ejemplo, Auxerre 573-603, can. 20.

sede vacante es el administrador en última instancia de los bienes del obispado. Algunos concilios galos quisieron, a lo que parece, realzar el prestigio del arcipreste; sólo serían depuestos con el asentimiento de los demás sacerdotes[107] y sólo por faltas graves[108]; ellos mismos cuidarían de que hubiese con ellos clérigos más jóvenes que atestiguaran su fidelidad al celibato[109].

Dos sínodos del siglo VII, el de Clichy el año 626 (can. 21) y el de Saint-Jean de Losne en Borgoña el año 673 (can. 9), prohíben taxativamente que se confiera a un seglar el cargo de arcipreste; parece ser, pues, que se había ido aclimatando esta usanza. Sin embargo, lo que se intenta reprobar no es, como pudiera creerse, cierta codicia[110]. Parece haber habido otra razón para hacerlo. También el ya mencionado concilio, que se celebró en 614 en una localidad desconocida, prohibía al obispo nombrar arciprestes a los seglares, a no ser que el candidato poseyera especiales dotes personales y fuera el único capaz de defender a los miembros de la parroquia. El arcipreste era, en efecto, competente no sólo en cuanto a la cura de almas y a la vigilancia sobre el resto del clero parroquial, sino también en cuanto a la defensa y representación en público del clero de la parroquia. El sínodo diocesano de Auxerre (entre 561 y 605) mantuvo (can. 43) que ningún juez podía demandar ante los tribunales a un clérigo sin el asentimiento del obispo o del archidiácono o por lo menos del arcipreste competente. Sin duda alguna, en el trascurso del siglo VII, en el clima de decadencia del reino merovingio y de su organización, vino a ser difícil defender de esta manera al clero parroquial. En todo caso, esto sólo podían conseguirlo personas que tuvieran prestigio y poder secular y a las que por eso mismo nombraban arciprestes los obispos. Esto ofrecería una comparación con el cargo de mayordomo conventual, que más tarde se iría difundiendo; en todo caso, esta institución del arcipreste seglar no tuvo porvenir alguno.

---

107. Tours 567, can. 7.
108. Concilio en lugar desconocido, después de 614, can 11
109. Tours 567, can. 20.
110. En todo caso no se puede excluir este motivo, el canon 5 del sínodo de Chalon (entre 647 y 653) censura el que se transmitiera a los seglares *(saeculares)* los bienes de una parroquia o la parroquia misma (sin duda por razón de los bienes mismos).

XLI. LITURGIA, PASTORAL, PIEDAD *

FUENTES: *Sacramentarium Veronense,* publicado por L.C. MOHLBERG y otros = *Rerum Ecclesiasticarum Documenta,* Series Maior, Fontes I (Roma 1956); *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum),* publicado por L.C. MOHLBERG y otros = *Rerum Ecclesiasticarum Documenta,* Series Maior, Fontes IV (Roma 1960); J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits:* «Spicilegium Friburgense» 16 (Friburgo 1971); M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age:* SSL, Études et Documents, Fasc. 11, 23, 24, 28 (Lovaina 1931-56); J. BECKMANN, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* (Gütersloh 1956); *Concilia Galliae,* v. supra, cap. XL; *Concilios Visigóticos,* v. supra, cap. XL; *Gregor. M. Reg. Epp.,* v. supra, cap. XL; id., *Homiliae in Hiezechihelem Prophetam:* CChr Series Latina 142 ed. M. ADRIAEN (Turnhout 1971); para Gregorio de Tours, v. supra, cap. XL; *Sancti Coesarii Arelatensis Sermones,* ed. G. MORIN: CChr Series Latina 103 y 104 (Turnhout 1953); *Martini Episcopi Bracarensis, Opera Omnia,* ed. C.W. BARLOW (New Haven 1950).

BIBLIOGRAFÍA: A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani* = «Theophaneia» VI (Bonn 1950); A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316) Sacramentaire Presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle,* «Bibliothèque de Théologie» Série IV. *Histoire de la Théologie,* vol. I (Desclée 1958); id., *Messes du Pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire Léonien:* ELit 64 (1950) 161-213, 66 (1952) 145-219; C. COEBERGH, *Le Sacramentaire Gélasien Ancien, une compilation de clercs romanisants du VIIe siècle:* ALW VII, 1 (1961) 45-88; K. GAMBER, *Das kampanische Meßbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser?:* SE 12 (1961) 5-111; id., *Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende.* Texte und Arbeiten, cuaderno 49/50 (Beuron 1958); S.J.P. VAN DIJK, *The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome:* SE 12 (1961) 411-487; id., *Gregory the Great, Founder of the urban schola cantorum:* ELit 77 (1963) 335-356; M. VOS, *À la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe (V^e-VIIe siècles):* RHE 69 (1974) 5-37; C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne:* «Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto Medioevo» VII (Espoleto 1960) 185-295; id., *Le pèlerinage pénitentiel: Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a Crociata. Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale* IV

* El autor debe dar las gracias especialmente en este capítulo a su maestro Karl Baus por haberle comunicado noticias y datos bibliográficos, aunque al mismo tiempo lamenta que, por razón del breve tiempo de que se disponía, no se hayan podido tratar todas las manifestaciones de la vida interior de la Iglesia en la forma deseada en la división bipartita del capítulo que se había previsto anteriormente.

(Todi 1963) 39-92; B. DE GAIFFIER, *Pellegrinaggi e culto dei santi:* ibid. 9-35; A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano:* ibid. 145-180; E. DELARUELLE, *La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du Ve au Xe siècle:* ibid. 199-244; A. PRANDI, *La tomba di S. Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale:* ibid. 283-447; BECK, v. supra, cap XL; FERNÁNDEZ ALONSO, v. supra, cap XL; DELAGE, v. supra, cap XL; MULLER, v. supra, cap. XL; É. GRIFFE, *A travers les paroisses rurales de la Gaule au VIe siècle:* BLE 76 (1975) 3-26; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche = Forschungen zur Volkskunde,* cuaderno 33/34/35 (Münster 1950); id., *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen:* TThZ 67 (1958) 321-334; E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen Gallien:* ZKG 71 (1960) 215-251; L.J. VAN DER LOF, *De san Agustín a san Gregorio de Tours. Sobre la intervención de los mátires:* «Augustinus» XIX (1974) 35-43.

Liturgia

El período que va del pontificado de san León Magno a la transición al siglo VIII registra el pleno desarrollo de la liturgia romana y en no pocos aspectos alcanzó ya entonces su forma definitiva. La colección más antigua de oraciones de la misa que se ha conservado lleva el nombre del papa León Magno; otra colección, que revela un nivel más tardío de evolución, es atribuida por la tradición al papa Gelasio (492-496), y una tercera al papa san Gregorio Magno (590-604), en la que la liturgia aparece sensiblemente abreviada y con mayor concisión.

El más antiguo de estos sacramentarios debió de surgir de la reunión de cuadernos o *libelli* de la misa que contenían diferentes formularios de la misa para una misma fiesta del Señor o de los santos. Estos mismos cuadernos parecen deberse explicar en el sentido de que los presbíteros romanos agruparon por escrito las oraciones de la misa conservadas en el archivo de Letrán, y debidas a los diferentes papas[1]. El *Leonianum,* designado simplemente como Veronense por el lugar en que fue encontrado, sólo abarca en su estado actual los meses de abril a diciembre, habiéndose perdido, a lo que parece, su comienzo. En abril se hallan compilados 44 formularios de la misa de fiestas de los santos con diverso número de oraciones; para navidad se ofre-

1. Cf. A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani* = Theophaneia VI, Bonn 1950

cen 9 formularios, de los cuales no todos son completos, aunque todos contienen su prefacio propio. Da la sensación de que el compilador quería que se conservase todo el material de oraciones de la liturgia romana que se pudiese encontrar, aunque en ocasiones lo clasificó erróneamente. Así, en este sacramentario se hallan bajo la fecha del 2 de agosto, antigua fiesta romana del papa Esteban, muerto en 258 bajo la persecución de Valerio, y bajo la indicación del lugar: *in cymeterio Callisti in via Appia* (o sea, el lugar de la sepultura de los papas del siglo III), nueve formularios de misas, todos los cuales se refieren al protomártir Esteban, muerto en Jerusalén, cuya fiesta, por lo menos desde que fue venerado en Occidente, se celebraba el 26 de diciembre[2]. Es de notar que algunos de los formularios, al mencionar el nacimiento de Cristo, dan a entender que fueron redactados para esta fiesta de san Esteban. A un clérigo romano no se le habría deslizado tal confusión.

El manuscrito más antiguo del sacramentario que se nos ha conservado y que suele relacionarse con el papa *Gelasio*, no procede de Roma, sino del reino de los francos, y es uno de los numerosos testimonios del celo con que en el reino de los francos, por iniciativa puramente privada, se asumió en el transcurso del siglo VII material litúrgico romano. Las misas gelasianas se destacan por la circunstancia de que antes de la oración sobre los dones ofrecen dos o tres oraciones que, a lo que se ve, no se proponen a la elección (en efecto, a continuación se dice: *item alia),* por lo cual permiten concluir que había más de dos lecturas de la Escritura. En las Galias y en Hispania, hasta la adopción de la liturgia romana eran corrientes tres lecturas bíblicas[3].

El sacramentario *Gregorianum* se nos ha conservado esencialmente en dos formas: una, el llamado *Hadrianum,* enviado a Carlomagno, a petición propia, por el papa Adriano I, pero que hubo de ser completado en el reino de los francos, pues faltaban las misas de los domingos; y luego el *Paduense,* llamado así por el lugar de su hallazgo, que también fue escrito en el reino de los francos, pero que, pasando por Verona, donde le fue añadida la misa de san Zenón, vino a dar en Padua[4]. En el

2. Cf. *Calendarium Polemei Silvii* del año 448 PL 13, 676-688
3. Cf. infra, p. 901s.

sacramentario *Gregorianum* se halla inmediatamente como en su casa el lector moderno que esté familiarizado con la liturgia del tiempo anterior a la reforma del Vaticano II. Los formularios de la misa contienen ya sólo tres oraciones (ocasionalmente una más a elección); los prefacios están muy abreviados. Aquí intervino sin duda un hombre que tenía interés en la buena disposición, en la claridad y en la comprensibilidad. Uno se inclina a descubrir aquí la mano del gran papa que al final del siglo VII reorganizó la estructura eclesiástica romana. Sin duda para facilitar el uso de estos formularios de la misa, fueron ordenados en una serie seguida, mientras que el *Gelasianum* separaba en tres libros el «Proprium de tempore», el «Proprium de sanctis» y finalmente las «Misas votivas». En realidad la transición al *Gregorianum* no representa tampoco siempre un progreso cualitativo; que el papa Gregorio, al remodelar algunas viejas oraciones, les restara vigor, es cosa que parece haber llamado ya la atención del compilador franco del *Gelasianum* [5] que ha llegado hasta nosotros; en algunos pasajes no escogió las oraciones más recientes, sino que se atuvo a la forma más antigua, que era mejor [6]. Mientras que el *Gelasianum* no contiene todavía formularios de la misa para los domingos de cuaresma, éstos se hallaban ya desde el principio en el *Gregorianum-Hadrianum* (en el *Paduense* fueron añadidos más tarde). Ahora bien, de hecho, según informa el *Liber pontificalis*, el papa Gregorio II (715-731) —que fue también el primer papa que contribuyó oficialmente a que la liturgia romana influyera fuera de Roma (por ejemplo, por medio de san Bonifacio en Baviera)— fue también el que instituyó estas misas dominicales e hizo componer textos para ellas. Así pues, el sacramentario *Gregorianum-Hadrianum* no pudo hallar su forma definitiva ya bajo el pontificado de Gregorio I, sino a lo sumo bajo Gregorio II, lo cual resalta también del hecho de hallarse en él la fiesta de san Gregorio el 12 de marzo [7].

Por consiguiente, si en el título del libro se afirma que este sacramentario había sido publicado *(editum)* por el santo papa

---

4 Cf. DESHUSSES, Introducción.
5. Cod. Vat. Regin. lat. 316.
6. C. COEBERGH, ALW VII, 1 (1961) 56.
7. Sect. 30, n.º 137-139, ed. DESHUSSES

Gregorio, esto quiere sólo decir que Gregorio fue la autoridad litúrgica para el siglo VIII, sin duda porque su actividad litúrgica creadora se conservaba muy bien en la memoria, aunque sin duda con cierta exageración. Una primera redacción del *Gregorianum* debió tener lugar seguramente bajo Honorio (625-638)[8].

Otra característica especial, que también le resulta familiar al lector moderno habituado a la liturgia preconciliar, es la indicación de las iglesias romanas en que se celebraba la misa y a las que se dirigía por tanto cada vez el papa, por ejemplo, en navidad Santa María la Mayor por la noche, Santa Anastasia en la aurora y San Pedro durante el día. El *Gregorianum* muestra, pues, claramente que ha sido creado para la celebración papal, mientras que el *Gelasianum* no indica iglesias estacionales, sino que, por ejemplo, para las tres misas de navidad sólo fija los tiempos de la celebración, con lo cual (entre otras cosas) se da a conocer como el misal de los presbíteros.

Chavasse ha descubierto en él dos estratos, que este autor trata de explicar remitiendo a dos centros de liturgia romanos no pontificios, a saber, San Pedro en el Vaticano y San Pedro *ad vincula*. De todas formas, esta sugerencia no cuenta con el apoyo incondicional de los especialistas. Los dos estratos parecen poderse explicar también con la hipótesis de que los autores de la compilación fueron dos presbíteros diferentes, sin duda del estado monástico, venidos a Roma[9]. Uno de los dos pudo haber venido de Campania, lo cual explicaría bien la insistencia tan sorprendente en santos de aquella región que se observa en el *Gelasianum*, sin que por ello se haya de suponer que procedan de Campania partes extensas del mismo. En todo caso, ni siquiera el *Gelasianum* antiguo —más tarde surgieron en Italia y en Francia numerosas formas mixtas— parece ser una obra genuinamente romana. Esta conjetura parece confirmada por la confusión de las fiestas que en el siglo VI estaban todavía separadas localmente, es decir, celebradas únicamente en las diferentes iglesias dedicadas a los santos[10]. Tampoco parece contar con pruebas suficientes la tesis de que el autor sea el obispo Maximiano de

8. Cf. DESHUSSES 53.
9. C. COEBERGH, ALW VII, 1 (1961) 72.
10. Id., loc. cit. 71.

Ravena[11]. En efecto, el *Gelasianum* se remonta al tiempo anterior a san Gregorio Magno, pero la forma con que luego pasó de Roma a Francia no pudo aparecer antes del año 628, fecha en que el emperador Heraclio devolvió la santa Cruz de Persia a Jerusalén, pues en tal versión hallamos el 14 de septiembre la fiesta de la Exaltación de la Cruz, que celebra la victoria de Heraclio.

Si bien se pueden extraer de los sacramentarios algunas referencias a la forma de la celebración de la misa, estos libros no contienen instrucciones litúrgicas. Este vacío está colmado por los llamados *Ordines romani,* que contienen el desarrollo externo de la misa papal *(Ordo,* n.° 1), de la preparación al bautismo *(Ordo,* n.° 11), la celebración de la semana santa *(Ordo,* n.° 27), y la ordenación de los eclesiásticos *(Ordo,* n.° 34), etc.

En el *Ordo* n.° 1 se describe la solemne misa papal estacional, en la que la entera celebración comienza con la congregación del clero de la ciulad de Roma junto al palacio de Letrán. Se indica de cuál de las siete regiones de Roma debe ser el clero que ha de desempeñar cada día de la semana el servicio en la misa papal. Se describe el orden en que el clero accede a la iglesia estacional y hasta se reglamenta la forma en que una persona que se cruza en el camino puede presentar una petición al papa (al *apostolicus).* El domingo de pascua, cuando el papa se dirige a Santa María la Mayor, le sale al encuentro en la Vía Merulana el notario de esta región y le notifica el número de niños que han sido bautizados la víspera en aquella iglesia. El papa se dirige montado a caballo a la iglesia estacional, algunos otros altos dignatarios lo acompañan también a caballo, mientras que la mayoría del clero le precede a pie. Naturalmente, con tan numeroso acompañamiento, la entrada del papa en la iglesia estacional es una procesión muy solemne; no es, pues, sorprendente que en esta circunstancia la *schola cantorum* ejecute un cántico, concretamente el introito. Delante del papa van un subdiácono con el incensario y siete acólitos con ciriales. El *Ordo* señala exactamente en qué partes de la misa se han de poner los ciriales en el ámbito del altar. Después del introito canta la *schola* el *Kyrie eleison,* y el papa, de pie junto a la silla gestatoria llevada a este efecto *(Ordo* I, 23), se

11 K. GAMBER, SE 12 (1961) 19.

vuelve al pueblo y entona el *gloria*, pero inmediatamente se vuelve hacia el oriente, o bien hacia el ábside. Para el *pax vobis* se vuelve de nuevo al pueblo, pero recita el *oremus* y la oración mirando otra vez hacia el oriente. Esta rúbrica parece presuponer la orientación —en realidad no existente las más de las veces— de todas las iglesias (romanas) hacia el este, lo que permite sospechar una reinterpretación franca [12].

Por lo que hace a la dirección en que ora el papa, es también importante la instrucción de *Ordo* I, 87, a saber, que al comienzo del prefacio los subdiáconos regionales deben situarse frente al pontífice al otro lado del altar *(retro altare aspicientes ad pontificem)* para poder darle las respuestas al *Dominus vobiscum, sursum corda* y *gratias agamus*. Por consiguiente, si bien no se excluye, tampoco es obvio que el papa celebrante, situado a un lado del altar, tenga enfrente al pueblo.

El papa se pone en contacto con la multitud de los fieles (por lo menos con los fieles de rango senatorial) durante la preparación de los dones y en la comunión. Después del *Dominus vobiscum* y del *oremus*, que según parece hacía tiempo que habían perdido su función después del Evangelio, el papa, sostenido a derecha e izquieda por el primer notario y por el primer defensor, respectivamente, desciende de su solio a la nave de la iglesia al objeto de recibir los dones de los nobles *(principes)*. Los entrega al subdiácono de la región, que los pasa a las manos del siguiente subdiácono para que lleguen al altar. Al mismo tiempo que el papa recibe los panes de la oferta, el archidiácono recoge en pequeñas vasijas las ofertas de vino y las vierte en un cáliz mayor, que luego a su vez es trasvasado a otro recipiente de más capacidad (ibid., n.º 70). Las ofertas de pan y vino del resto del pueblo las recibe el obispo que desempeña el oficio de la semana o bien el diácono más inmediato (n.º 72 y 73). Se resalta expresamente que el papa pasa también al lado de las mujeres a fin de acoger los dones. Es interesante la circunstancia de que también todos los clérigos que participan en la celebración aportan evidentemente dones al altar; incluso el papa hace que sea su archidiácono quien presente su oferta personal de pan (n.º 74.82.83).

12. Cf. C. Vogel, *L'orientation dans les ordines Romani*, «Studi medievali» III (1960) 452ss.

Durante la celebración propiamente dicha de la eucaristía se hallan sobre el altar la patena y sólo un cáliz con asas. Éste, como es obvio, no basta para la comunión del cáliz de todo el clero. Por lo demás el papa, sin duda por razón de la solemnidad, pero no muy en consonancia con el sentido de la celebración eucarística, no comulga en el altar, sino en su solio. Mientras que un diácono lleva la patena, sin duda muy grande [13], al papa sentado en su solio, se tiene cuidado de que un trozo de la especie eucarística del pan quede sobre el altar, a fin de que durante la celebración de la misa «el altar no esté sin oblación» (n.º 105). Después de la comuniónó del papa se vierte un poco del cáliz consagrado en la vasija que contiene el vino no consagrado, que es sostenido por los acólitos. Luego todos los clérigos comulgan en el altar, siendo el obispo de más alto rango entre los concelebrantes el que recibe el cáliz de manos del archidiácono (n.º 110). El vino consagrado que resta todavía después de la comunión de los clérigos, se vierte también en la gran vasija ya mencionada. Entonces el papa mismo baja a la nave de la iglesia para dar el pan consagrado a los fieles del orden senatorial. El archidiácono les da la preciosa sangre (n.º 113), pero, a lo que parece, no del cáliz, que se había vuelto ya a encerrar (n.º 112), sino del otro recipiente que se llena del contenido de la gran vasija (n.º 111.115). Así pues, el vino que reciben los fieles en la comunión, está consagrado por el contacto con la preciosa sangre vertida en él [14]. Éste parece haber sido uso especial romano. En las Galias había sin duda desde el principio dos o tres cálices en el altar para que también para los seglares hubiese suficiente vino consagrado. Ahora bien, el papa Gregorio II censuró más tarde esta usanza en su carta 14 a Bonifacio: Cristo había tomado en la mano un cáliz y había dicho: «Este cáliz»... etc., por lo cual, decía el papa, no es conveniente tener dos o tres cálices en el altar.

También para distribuir la comunión pasa el papa al lugar reservado a las mujeres (*Ordo* I, 118); luego vuelve a su asiento para la última oración. El desarrollo externo de la celebración de la

13. Puede ser llevada también por dos clérigos: *Ordo* I, 103.

14. Cf. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, París 1924.

misa está fuertemente improntado por las dos ceremonias del ósculo de paz, que el clero transmite al pueblo (n.° 96) y la fracción del pan eucarístico, en la que participan todos los presbíteros presentes (n.° 102). A fin de que no se pierda ninguna partícula, los panes consagrados se encierran de antemano en unos saquitos (n.° 101). La ceremonia de la fracción del pan va acompañada por el canto del Agnus Dei, que según *Ordo* I, 105 es cantado por la *schola* y según *Ordo* XV, 53, por todos los asistentes. Durante este canto dicta el papa a un escribiente los nombres de aquellos que ese día se han de invitar al mediodía a su mesa o a la del *vicedominus*. Dos clérigos descienden inmediatamente a la nave de la iglesia y pronuncian la invitación. No menos extraño parece al lector de hoy que el archidiácono, con el cáliz eucarístico en la mano, anuncie dónde tendrá lugar la próxima liturgia estacional (n.° 108). La razón es quizá que muchos se marchaban ya durante la comunión, por lo cual no se podía diferir este anuncio hasta el final de la celebración. Es también interesante que ni el *Ordo* I ni el *Ordo* XV registren una bendición después de la misa. Un diácono pronuncia el *ite missa est*, pero la última palabra del papa es la oración final, antes de la cual, por lo demás, no dirige al pueblo el *Dominus vobiscum* introductorio, sino que lo pronuncia dirigido hacia el oriente, o hacia el ábside (n.° 123). De todos modos, al salir bendice el papa sucesivamente a los obispos, a los presbíteros, a los monjes, a la *schola*, a los portaestandartes, a los portadores de los ciriales y a los sacristanes (I, 126; análogamente *Ordo* XV, 65).

La descripción de la celebración de la misa en el *Ordo* XV hace que intervengan menos personas, pero es dudoso que por ello haya de considerarse como más antiguo [15]. También es posible que se trate de diversos grados de solemnidad. Ambas descripciones de la misa pueden sin duda remontarse todavía al siglo VII [16], pero entonces a sus últimos años, puesto que fue el papa Sergio (687-701) el que introdujo en la liturgia romana el *agnus Dei* atestiguado en ambas descripciones [17]. Sobre todo el *Ordo* I muestra una configuración de la misa tan desarrollada y al mis-

15. VAN DIJK, SE 12 (1961) 458s
16. Id., loc. cit. 458, 466.
17. *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I 376

mo tiempo tan determinada hasta en los detalles y repartida entre los diversos grados del clero, que parece poderse suponer con razón un influjo bizantino [18]. Puntualizando más, se podrá pensar en el reinado del papa Vitaliano (657-672), que pasaba por encima de las tensiones de la disputa de los monoteletas y tenía interés en una inteligencia con los bizantinos. El hecho de que a los cantores papales se les pudiera aplicar más tarde el nombre de *italiani* [19] permite concluir que Vitaliano transmitió los nuevos cantos a una de las dos escuelas de cantores fundadas por Gregorio Magno, a saber, la de Letrán, mientras que la otra en San Pedro siguió cultivando el antiguo canto de la ciudad de Roma [20].

Así, en la segunda mitad del siglo VII se desarrolló el nuevo rito y canto típicamente papal, que contenía notables divergencias respecto del viejo romano, pero que no fue codificado y recomendado para su propagación en Occidente hasta el papa Gregorio II (715-731) [21]. En este sentido parece abogar también el hecho de que la iglesia inglesa, que en realidad había sido fundada desde Roma y consiguientemente había adoptado una liturgia en gran parte romana, hacia fines del siglo VII estimara necesario tomar nuevamente contacto con Roma. Por lo menos Benedicto Biscop, abad de Wearmouth y Jarrow fallecido en 689, hizo varios viajes a Roma y en cdaa uno de ellos trajo consigo libros litúrgicos. En el viaje en tiempos del papa Agatón (678-681), Juan, abad del monasterio romano de San Martín, que era al mismo tiempo archicantor de San Pedro, fue con él a Inglaterra, donde formó a numerosos clérigos y escribió libros sobre el canto de la Iglesia [22]. Todo esto parece indicar que en la segunda mitad del siglo VII se produjo en Roma un decisivo cambio litúrgico.

Pero también de los sacramentarios se pueden extraer referencias a modificaciones del rito, que tuvieron ya lugar en el siglo VI. Así, los formularios de la misa del *Gelasianum* contienen con mucha frecuencia después de la *oratio* calificada como *post communionem* otra oración que se titula *ad populum*. También los

18. VAN DIJK, SE 12 (1961) 462ss.
19. Id., loc. cit. 487.
20. Id., ELit 77 (1963) 335-336.
21. Id , SE 12 (1961) 484.
22. BEDA, *Hist.* IV, 18; cf. ANDRIEU, *Ordines* II 27s y supra, p. 812.

formularios del *Leonianum* ofrecen ya regularmente, después del prefacio, dos oraciones, la última de las cuales implora la protección de Dios para el pueblo cristiano, los fieles, la familia de Dios, etc. Así pues, hasta entrado el siglo VI parece que en Roma no se daba la bendición después de la misa, sino que se pronunciaba la oración sobre el pueblo. El *Gregorianum*, tanto en su versión adriana como en la paduana, contiene una oración sobre el pueblo sólo en los días de labor de la cuaresma, práctica que se ha conservado hasta nuestros tiempos. Según parece, en el transcurso del siglo VII apareció en Roma la bendición episcopal como final de la misa en lugar de la oración sobre el pueblo[23]. Dado que esta forma representaba sin duda una cierta solemnidad, parece no haberse empleado en los días de labor de la cuaresma. Que en el siglo VI no se conocía ninguna otra forma de bendición final fuera de la oración sobre el pueblo resulta de la relación sobre la captura del papa Vigilio ejecutada por la policía bizantina. El papa fue hecho prisionero mientras decía la misa, el pueblo lo seguía expresando su deseo de recibir de él la *oratio*. Una vez que la hubo pronunciado, respondió el pueblo *Amén*, y la nave se alejó con el papa[24]. Más tarde se añadió en Francia al *Gregorianum-Hadrianum* una serie de 52 bendiciones para las diferentes circunstancias. La diferencia que existe entre la *benedictio* y la *oratio super populum* no es sólo que la *oratio* es mucho más concisa que la *benedictio*, sino sobre todo que la *oratio* va dirigida a Dios, mientras que la *benedictio* se dirige al pueblo y menciona a Dios en tercera persona.

Las bendiciones eran populares sobre todo en las liturgias galicana e hispana, pero allí tenían su lugar antes de la comunión. Esta bendición fue promovida especialmente por Cesáreo de Arles[25]; el sínodo de Agde en 506 (can. 47) reservó esta bendición expresamente al obispo. Además se dispuso (can. 47) que nadie se marchase de la iglesia sin recibir la bendición del obispo[26]. Sin duda hubo que aceptar como algo inevitable que muchos se marcharan de la iglesia y sólo se quedaran todavía los comulgan-

23. Cf. CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélasien* 188s
24. *Lib. pont.* I 297, cf. CHAVASSE, loc cit. 189
25. CESÁREO, *Sermo* 73, 2, 74, 2, 76, 3
26 Cf , sobre esto, DELAGE 165

tes. El que en Roma se anunciara también antes de la comunión el lugar de la próxima misa estacional[27] parece indicar que también allí reinaban tales costumbres. La bendición episcopal ofrecía a los pastores la oportunidad de referirse una vez más al misterio de la fiesta y de despedir a los fieles con una breve exhortación. Al mismo tiempo, podía el celebrante hacer gala de sus dotes retóricas. Por lo menos en las Galias y en Hispania parece haber sido esta bendición muy del agrado del episcopado y del pueblo, pues en conjunto se nos han conservado 2093 fórmulas diferentes de bendición[28], y esto aunque el papa Zacarías el año 751 en su carta a Bonifacio impugnó con la mayor dureza tal uso especial de las Galias con argumentos exegéticos por cierto no muy apropiados, comparando a los galos ansiosos de gloria con gentes que predican otro evangelio[29]. La *benedictio* es sin género de duda un elemento de la liturgia galicana o hispanovisigoda, que muestra una orientación mucho más pastoral y popular que la liturgia romana. Por ello debemos felicitarnos de que la *benedictio* solemne haya adquirido nuevo prestigio en la reciente reforma litúrgica, supuesto que sólo se utilice con fines pastorales y no se convierta en mera solemnidad estereotipada.

Los *ornamentos litúrgicos* usuales, por lo menos en Roma, son más bien desconcertantes para el lector de hoy. Que a fines del siglo VII se distinguía entre las vestiduras litúrgicas y la indumentaria de todos los días es un hecho documentado por el testimonio explícito del *Ordo romanus* I. En conexión con *Ordo* 34, 10 se puede ver que a excepción del diácono que llevaba la dalmática, todos los clérigos, desde el acólito hasta el obispo (por tanto también los subdiáconos y los presbíteros), llevaban durante la liturgia la planeta, aunque ésta no era seguramente muy parecida a los ornamentos de los tiempos modernos, sino que debió de ser muy larga y amplia y sin duda también de una tela sutil, de modo que los acólitos podían llevar los vasos sagrados o el misal con las manos cubiertas por la planeta.

La liturgia usual en las *Galias* y en *Hispania* no sólo divergía de la romana, por lo que hace a la ya mencionada bendición epis-

27. Cf. supra, p. 896.
28. Cf. CChr series latina 162 y 162*a*, ed. E. Moeller (1971).
29. PL 89, 951s.

copal antes de la comunión, aunque más bien habría que hablar de divergencia de la liturgia romana con respecto a un tipo fundamental, que era mucho más concorde en un principio. Ya hemos indicado que el número ternario de las oraciones al comienzo de la misa en el *Leonianum* y en el *Gelasianum* parece sugerir tres lecturas también en Roma[30]. En todo caso, hay que suponer que una ulterior lectura atestiguada en Roma, al igual que la primera *oratio*, no forman parte de la misa estacional, sino que se recitaban en la iglesia en que se reunía el cortejo para marchar a la iglesia estacional[31]. De todos modos en las iglesias de las Galias y de España se solían recitar tres lecturas, una del Antiguo Testamento, otra de las cartas de los apóstoles y una tercera del Evangelio. En las fiestas de los santos se podía reemplazar la lectura veterotestamentaria por la *passio* o *vita* del santo, o por lo menos por su última parte, que en el solemne oficio de la mañana no se había leído todavía[32].

Llama la atención que en el *sur de Hispania*, antes de mediados del siglo VI, el Evangelio y el sermón tuviesen lugar a lo que parece sólo después de la preparación de los dones y la despedida de los catecúmenos. De todos modos, el concilio de Valencia de 549 (can. 1) dispuso que el Evangelio se leyese antes de la *inlatio munerum* y de la *missa catechuminum*, a fin de que los catecúmenos, así como los penitentes, pudiesen edificarse con el Evangelio y el sermón y otros quizá se convirtieran, como se dice que sucedía algunas veces. Algunos años después, el 561, el concilio I de Braga, que por cierto sólo dictaba disponisiciones para el pequeño reino de los suevos, entonces todavía independiente, ordenó que la misa se celebrara conforme al modelo que había recibido de Roma el obispo Profuturo (can. 4); también el bautismo debía administrarse según el modelo romano (can. 5).

De hecho, el papa Vigilio, al comienzo de su pontificado (el año 538), había enviado al obispo de Braga a petición de éste un ritual bautismal y un *ordo precum*, indicando que éste se mantiene siempre invariable en la celebración de la misa y que sólo en pascua, la ascensión, pentecostés, la epifanía y en las

---

30 Cf supra, p 890

31 K GAMBER, *Oratio ad collectam*, ELit 82 (1968) 45-47

32 GREG DE TOURS, *Gloria martyrum* 89, Cf É GRIFFE, BLE (1975) 23

fiestas de los santos se intercalan *capitula* especialmente apropiados para estos días[33]. De aquí se puede sin duda colegir que por un lado en Roma en tiempos del papa Vigilio todavía no se disponía de libros litúrgicos en los que se hallasen reunidas las misas de un año o al menos de una parte del año eclesiástico[34], y que por otro lado no se estimaba necesaria la reglamentación de las oraciones variables. De hecho la Iglesia romana, contrariamente a la africana, que desde fechas muy tempranas conoció ya prescripciones tocante a las oraciones litúrgicas, sólo en el siglo VIII hizo las primeras tentativas en este sentido[35]. Hasta entonces apenas si conocía límites la actividad creadora de los papas en el terreno de la liturgia. Así, también la más antigua colección romana de oraciones, el llamado *Sacramentarium Leonianum*, contiene algunos formularios de misas que sin duda fueron compuestos por el papa Vigilio[36]. Es digno de destacarse que en el sínodo de Braga se juzgó que ya ofrecían modelos suficientes los textos venidos de Roma y que por tanto, tocante a las oraciones variables, cuyo volumen en la liturgia hispana superaba varias veces las oraciones variables de la misa romana, no se querían fijar límites a la libre actividad creadora de los obispos.

Si bien es problemático hablar de una liturgia galicana, puesto que en las *Galias* no había la menor homogeneidad, se pueden resaltar algunos rasgos característicos comunes. En todo caso, hasta el siglo VII no disponemos de fuentes suficientes, pues las cartas del Pseudo-Germano, en las que se halla una descripción de la liturgia, son en realidad un «comentario edificante de decisiones litúrgicas de un desconocido concilio franco de fines del siglo VII» Todos los sacramentarios galicanos conservados (por ejemplo, el *Gallicanum vetus*, el *Missale goticum*, etc.) estaban ya romanizados[37]. Se ha hecho notar que la liturgia galicana (así como la hispana) acusa más rasgos comunes con la oriental que con la romana. Pero debe retenerse el hecho de que en lo tocante a la variabilidad de las oraciones de la misa la liturgia romana y la galicana concuerdan frente a las liturgias orientales[38].

---

33 PL 69, 18 C = PL 84, 832 B cf VOGEL, «Settimane» VII 192s

34 K GAMBER, *Sakramentartypen* 51s

35 Cf M Vos 11

36 CHAVASSE ELit 64 (1950) 161 213, 66 (1952) 145-219

37 VOGEL, «Settimane» VII, 201s

38 Id, loc cit 200

La *misa episcopal galicana* no parece haber conocido antes del siglo VII una entrada solemne del obispo acompañado con cánticos; parece más bien que el obispo entra en la iglesia sin aparato, de forma que el diácono debía primero invitar a los fieles al silencio, para que el obispo pudiera después saludar al pueblo[39]. Acto seguido se cantaba el «trisagio» en griego y en latín, costumbre sin duda tomada de Oriente no antes del siglo VII, y que luego redujo a un mero apéndice la antigua letanía de Kyries, que se hallaba en este lugar, introducida a su vez por el sínodo de Vaison de 529 (can. 3) no sólo para la misa, sino también para laudes y vísperas. El *benedictus* ocupó el puesto que había tenido en Roma el *gloria* desde el papa Símaco. Luego pronunciaba el celebrante la primera oración, la colecta. Después de la lectura veterotestamentaria y de las cartas de los apóstoles, se entonaba como cántico intermedio el cántico de los tres jóvenes llamado *benedictio*. El Evangelio era leído desde el ambón, al que se iba en procesión solemne. A continuación abandonaban ya la iglesia algunos fieles, cosa que lamentaba, por ejemplo, Cesáreo *(Sermo* 73, 2) y que trató de modificar (entre otras cosas, mandando cerrar las puertas de la iglesia). Después del sermón, recitaba el diácono una letanía que se cerraba con la colecta del celebrante.

A la despedida de los catecúmenos y de los penitentes seguía la oración de los fieles, que, como también en Roma, sin duda por el peso de la letanía gelasiana de Kyries, fue reducida notablemente. Durante la procesión de los dones al altar se cantaban los llamados *laudes,* es decir, un triple *alleluia.* Seguía la mención de los nombres de los difuntos por los que había que orar, a la que se añadía una oración especial *post nomina.* A continuación se daba el ósculo de paz, introducido mediante una oración especial *ad pacem.* En Roma, al principio del siglo V, el ósculo de paz se daba en el momento que todavía hoy nos es familiar. En Roma se censuró también a veces la costumbre de las Galias de mencionar ya antes del canon el nombre de aquellos por quienes se oraba. El prefacio, que en la liturgia gala se llamaba *contestatio,* era con frecuencia una larga descripción de los mi-

39. Beck 137ss.

lagros de un santo [40]. El ulterior transcurso de la misa, a saber, el canon, la fracción del pan, el *Pater noster*, es en gran parte análogo al romano, a excepción de la bendición episcopal antes de la comunión. Pero hay que resaltar también que en las Galias se cantaba en la comunión el salmo 33, seguramente debido al versículo 9: *Gustate et videte, quoniam suavis est dominus.*

La *misa hispanovisigoda* conocía, al menos desde Julián de Toledo, al principio un acto de penitencia del sacerdote [41]. Isidoro de Sevilla enumera siete oraciones variables [42], que se deben insertar ordenadamente en el culto de los fieles. La primera es una oración de amonestación al pueblo, la segunda, una invocación a Dios pidiéndole que acepte los dones y corresponde por tanto a la *secreta* romana. La tercera es la llamada *oratio post nomina*, o sea una intercesión por los difuntos de los que ha hecho mención inmediatamente antes. La cuarta oración se refiere al ósculo de paz, es decir, que pide que sea realidad en los fieles lo que se expresa con el signo externo. La quinta oración variable, la *inlatio*, responde al prefacio. También después del *sanctus* hay otra oración variable, que da paso a la consagración. El *Liber ordinum* aduce como séptima oración variable la que sigue al relato de la cena *(post pridie);* Isidoro, en cambio, la que introduce el *Pater noster*. Sin duda Isidoro quiso poner de relieve el número siete, y por ello omitió la *benedictio* y la *conpleturia*, atestiguadas por el *Liber ordinum* y otros documentos litúrgicos [43].

Es muy llamativo el hecho de que, en comparación con la prolija mención de los nombres de los difuntos y las oraciones *post nomina* de la liturgia galicana e hispana, en el *Gregorianum-Hadrianum* no se halle mención alguna de los difuntos. Esto podría explicarse por la circunstancia de que en Roma, siguiendo un uso distinto del de las Galias, los domingos y días festivos no se mencionaba a los difuntos [44], y porque el ejemplar de muestra enviado a Aquisgrán contenía precisamente sólo la forma solemne de la misa papal. Por lo demás, el *memento mortuorum* parece haber sido introducido en el canon por el papa Gelasio juntamente

40. GREG. DE TOURS, *Virt. s Martini* 2, 14, cf. Beck 147.
41. FERNÁNDEZ ALONSO 314.
42. *Eccl. off.* I, 15; PL 83, 752ss, FERNÁNDEZ ALONSO 318ss.
43. Cf. BECKMANN 91, 96.
44 Cf. ANDRIEU, *Ordines* II, 276.

con el *nobis quoque peccatoribus*, cuando fue suprimida la *oratio fidelium* y reemplazada, por lo menos en parte, por la letanía de Kyries[45]. Si se piensa que en los fieles podían despertar especial interés las oraciones por los vivos y los difuntos, tendríamos un indicio de que en Roma prevaleció la solemnidad de la liturgia sobre la proximidad con el pueblo. Finalmente, el rito y canto pontificio, con influjo bizantino, introducido en el siglo VII, hizo de los participantes en la misa meros espectadores y oyentes[46]. Tanto la liturgia galicana como la hispana eran superiores a la romana bajo el aspecto pastoral, desde luego sólo mientras el pueblo entendió la lengua litúrgica.

De la vida litúrgica corriente forman parte no sólo la celebración de la eucaristía, sino también el rezo de las *horas*. Ya el primitivo cristianismo solía, como lo atestigua Tertuliano, santificar con la oración las horas más destacadas del día, tarea a la que más tarde dedicaron especial atención los monjes. Pero también en las iglesias episcopales se hallan en el siglo VI, sin duda tomadas de la vida monástica, estas horas del oficio divino. Esto está atestiguado con la mayor seguridad en el caso de Arles, donde Cesáreo, que conservó también durante su largo episcopado un género de vida asceticomonástico, hizo celebrar el oficio entero —a saber, laudes, tercia, sexta, nona y, antes de las grandes fiestas, la vigilia— por su clero con participación del pueblo, porque para él representaban un importante instrumento pastoral, sobre todo debido a que solía predicar con frecuencia en el culto de la mañana o de la noche.

En la participación en la celebración de estas horas, que él en todo caso presentaba como obligatoria durante la cuaresma (*Sermo* 196, 2), veía Cesáreo una importante actuación de la religiosidad[47]. También en las iglesias rurales y en las capillas debió de existir el canto de los salmos y, por tanto, rezo de horas, por lo menos en la oración de la mañana y de la noche[48], aunque no nos sea conocido con mayor exactitud su alcance. En Hispania es Isidoro de Sevilla[49] el primero que atestigua la existencia de

45. Id., loc. cit. 278, nota 1 y referencia a K.L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, 1938, p. 34-38.

46. VAN DIJK, ELit 77 (1963) 336.

47. Beck 119.

48. Cf. supra, p. 870.

49. *Eccl. off.* I, 19-23.

las horas menores como quehacer de los clérigos seculares, aunque no se habla en modo alguno de participación obligatoria del pueblo. Por lo demás, parece que Isidoro, que en el fondo tenía los mismos sentimientos monásticos que Cesáreo, no logró introducir las horas menores como parte integrante fija del oficio catedralicio [50]. En todo caso, había avanzado ya tanto la diferenciación, que el mismo Isidoro atestigua la existencia de las completas como una hora especial después de las vísperas [51].

Mientras que en el siglo VII en la mayoría de los sectores de la cristiandad hay que distinguir entre la liturgia de los monjes y la liturgia de los clérigos seculares, Roma representa en esto una excepción, puesto que en las grandes basílicas existían monasterios [52]. Más aún: los monjes que ya con anterioridad a san Benito prestaban servicio en Roma «suplantaron tan radicalmente con su orden la oración catedralicia, que el oficio romano actual tiene un carácter marcadamente monástico» [53]. En el siglo VII existían ya en Roma todas las horas que fueron corrientes más tarde, como se desprende del *Ordo romanus* XII. Se hace notar explícitamente que el sábado santo sólo se rezaban los nocturnos y los laudes matutinos. Especialmente impresionante debió de ser la doble vigilia que precedía a las grandes fiestas. La víspera se celebraba una vigilia sin invitatorio y sin participación del pueblo, la cual comprendía de cinco a nueve lecturas y de seis a nueve salmos. A media noche comenzaba la segunda vigilia, que era introducida por el invitatorio y se celebraba con participación del pueblo; a continuación seguían los laudes matutinos [54].

El *orden de las lecturas* propias de las horas se iniciaba por el Génesis, siete días antes del comienzo de la cuaresma; seguían luego los demás libros del Pentateuco, después Josué y los Jueces (*Ordo romanus* XIV, 27). Para el sentir de los francos, el *año eclesiástico* comenzaba con el adviento, de modo que el *Ordo* XVI, que atestigua la adopción del orden romano de las lecturas, empieza por Isaías, que también en Roma se leía en el adviento,

50. FERNÁNDEZ ALONSO 340s.
51. *Eccl. off.* I, 20, 21.
52. VAN DIJK, SE 12 (1961) 430.
53. PASCHER, LThK 2 (1958) 680.
54. *Ordo romanus* XII, 23, 24; cf. sobre esto ANDRIEU, *Ordines* II 465, nota 23: referencia a Amalar: PL 105, 1305*b*.

mientras que los libros del Pentateuco conservan su puesto en la cuaresma. Así habrá que admitir que desde que se reflexionó sobre la cuestión del comienzo del año eclesiástico, la primavera ofreció el más antiguo punto de partida. Cierto que tanto el *Gelasianum* como el *Gregorianum* comienzan el ciclo anual con la fiesta de navidad, pero también en el nuevo *Gelasianum* de St. Galler[55], que por un lado recibió fuertes influjos francos y por otro sigue la división del *Gregorianum*, las misas de adviento se hallan todavía al final de la serie.

En Hispania, en cambio, vino a ser corriente comenzar el año eclesiástico ya el 17 de noviembre, o sea en los inicios de la larga preparación para navidad[56]. Sin embargo, se impuso definitivamente la usanza gala de comenzar con un breve adviento. Mientras que en Roma se leían en los nocturnos además de los libros bíblicos también los tratados de Jerónimo, de Ambrosio y de los demás padres[57], en las Galias se habían introducido además los relatos de la pasión de los mártires y las vidas de los padres, que no desaparecieron ni siquiera con la adopción del orden romano de las lecturas[58].

Los *himnos*, sin los cuales es casi imposible el rezo eclesiástico de las horas, tuvieron un destino muy variado en los países de la cristiandad occidental, lo cual se puede ilustrar con la mayor facilidad analizando el oficio de viernes santo. Mientras que en Roma se adoptó ya en fecha muy temprana la *Missa praesanctificatorum* (del pan y del cáliz) procedente de Oriente[59], Isodoro de Sevilla, que llama al domingo de ramos también *capitilavium*, porque en él se lava la cabeza a los niños *qui unguendi sunt* y habla expresamente de la celebración litúrgica de la *Cena Domini*, no conoce todavía una liturgia de viernes santo. Ésta no fue introducida hasta el IV concilio de Toledo de 633 (can. 7). En el oficio de viernes santo sólo pudo cantarse el himno *Crux fidelis*, compuesto por Venancio Fortunato, cuando perdió su fuerza obligatoria la disposición del primer concilio de Braga

---

55. *Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung*, ed K. MOHLBERG = «Liturgiegesch Quellen» 1/2, Munster 1939.
56. FERNÁNDEZ ALONSO 354.
57. Cf. *Ordo romanus* XIV 10.
58. Cf. *Ordo* XIV 10, *Codex M*.
59. Cf. *Gelasianum* I, XLI y ANDRIEU, *Ordines* III 139.

de 563 (can. 12), que había excluido de la liturgia todos los himnos no bíblicos, sin duda por temor de que no fueran ortodoxos. Aun así, el ya mencionado IV concilio toledano se vio en la necesidad de defender de forma expresa los himnos de nueva composición y de amenazar con la excomunión a quien los reprobase (can. 13); aparte esto, se componían también «oraciones» e «imposiciones de las manos» para el culto. De hecho, la Iglesia hispana produjo en el siglo VII unos 50 himnos.

Cura de almas

Predicación

Aunque ocasionalmente se consideró como importante recurso pastoral la publicación de los acuerdos de los concilios[60], así como la lectura en público de los relatos de la pasión de los mártires, tras la que, por ejemplo, san Braulio de Zaragoza omitía el sermón[61], sin embargo, la predicación era el medio más importante de acción pastoral de que disponía la cura de almas, sobre todo en el siglo VI. La predicación era siempre instrucción de los adultos; en ninguna parte se habla de una especial catequesis para los niños[62].

Si se tiene en cuenta que a fines del siglo VI tanto en Hispania como también, y sobre todo, en las Galias, había todavía numerosos paganos en las zonas rurales[63], sorprende no hallar en absoluto testimonios de iniciativas misioneras[64]. Se contaba a lo sumo con que acudiesen paganos a la misa y se convirtieran tras oír el evangelio y los sermones[65]. Gregorio Magno, que inauguró la misión de los anglosajones y dio a sus misioneros instrucciones muy provechosas y que buscaba también la conversión, mediante la predicación y la exhortación, de los germanos paganos o herejes de Italia[66], para eliminar los restos de paganismo existentes

60. Cf. el XVI concilio de Toledo de 693, can. 7.
61. *Vita sancti Aemiliani* 2; cf. FERNÁNDEZ ALONSO 383.
62. FERNÁNDEZ ALONSO 400.
63. Cf. GREG. DE TOURS, *Vit. Pat.* XVII 5.
64. FERNÁNDEZ ALONSO 258; Beck 184.
65. ILDEFONSO, *Cogn. baptismi* XVII y concilio de Valencia de 549, can. 1; sobre esto, cf. supra, p. 900s.
66. *Reg. Ep.* II 4; IX 102.

todavía en Sicilia sólo recomendaba, por así decirlo, medidas administrativas; los paganos que vivían y trabajaban en posesiones eclesiásticas *(rustici)* debían en caso de necesidad ser forzados a convertirse mediante la elevación de las contribuciones [67].

Cuando Cesáreo de Arles declara que la palabra de Dios y consiguientemente su exposición en la predicación no es menos importante que el cuerpo de Cristo, es decir, la comunión *(Sermo* 78, 2), atestigua con ello la alta estima que se profesaba corrientemente a la predicación en las Galias. También en Roma se sabía que había por aquella época excelentes predicadores galos [68]. Ya los *Statuta Ecclesiae antiquae* (n.° 31) amenazaban con la excomunión a los fieles que abandonaran la iglesia durante el sermón. Cesáreo no sólo exhortaba a quedarse en la iglesia, sino que incluso salió al paso personalmente a los que querían marcharse antes de tiempo, haciendo cerrar las puertas de la iglesia, que sólo se volvían a abrir después de la bendición [69]. Sería, sin embargo, un error sacar de estas indicaciones la conclusión de que el pueblo no tenía el menor interés en la predicación; en las Galias del siglo VI era todavía muy corriente que los fieles reaccionaran a la predicación con aplauso o también con repudio; a veces se dejaban oír voces de protesta contra amonestaciones morales demasiado directas [70]. Cesáreo exigía a sus colegas y se exigía él mismo predicar todos los domingos y días festivos; durante la cuaresma lo hacía incluso a diario *(Sermo* 230, 6), a veces mañana y tarde, concretamente en los laudes y en las vísperas [71]. También según Avito de Vienne era corriente la predicación. El sermón normal no solía durar más de media hora, por lo menos en el caso de Cesáreo [72]. En la mayoría de los casos serían los sermones muy llanos, dado que los predicadores no tenían gran formación, pero también porque querían hacerse entender de las gentes sencillas [73]. De Cesáreo se sabe que con plena deliberación predicaba a diferente nivel según el grado de instrucción de sus oyentes [74]. Seguramente no fue Cesáreo el primero que

67. Ibid. IV 26.
68. Arator a Partenio: PL 68, 252, cf. Beck 259
69. *Vita Caesarii* I 27.
70. Beck 266.
71. *Vita Caesarii* I 59
72. Beck 263.
73. GREGORIO DE TOURS, *Hist* , praef.
74. DELAGE 202.
75. *Vita Caesarii* I 55.

ponía sus sermones a la disposición de otros, pero sí fue el primero que reunió colecciones de sermones y las enviaba fuera, incluso hasta Hispania [75].

Los obispos predicaban no sólo en sus catedrales, sino también, y sobre todo con ocasión de la visita pastoral, en las parroquias. Así, el escrito sobre mejora de la población rural, de Martín, arzobispo de Braga, no era sino un sermón modelo que le había pedido su colega Polemio de Astorga y que se había de pronunciar principalmente con ocasión de la visita pastoral, que se tenía por obligatoria una vez al año [76]. También de Cesáreo se conserva un sermón de la visita pastoral: *sermo in parochiis necessarius* [77]. Naturalmente, era difícil que tal predicación tomara en consideración las diferentes secciones del año eclesiástico; sin embargo, de muchos sermones de Cesáreo y de Avito se desprende que los pastores de almas galos del siglo VI hallaban abundantes puntos de partida para su predicación en las fiestas del año eclesiástico y en las correspondientes lecturas bíblicas [78]. El objetivo principal de la predicación parece haber sido orientar hacia la eternidad los pensamientos de los oyentes. Ahora bien, en este particular importaba especialmente a san Gregorio Magno consolar a los fieles para que no sucumbieran en las calamidades de esta vida (*Moralia* I, XIV, 27); en efecto, Gregorio vivió en tiempos calamitosos que dejaron su huella también en su producción litúrgica. Cesáreo, en cambio, constataba más bien despreocupación en sus fieles, por lo cual les ponía ante los ojos la imagen de Cristo como juez. Más aún: llega hasta a afirmar que las palabras de Cristo sobre el juicio final serían más que suficientes por sí solas, sin que hiciera falta saber más de la Sagrada Escritura (*Sermo* 158, 1).

Cesáreo y Martín de Braga coinciden en la lucha decidida contra la superstición, sobre todo la que buscaba fines curativos, heredada de la época pagana [79]. Este quehacer parece haberse planteado en aquel tiempo a los pastores de almas de toda la cristiandad. Cesáreo de Arles se vio además en la necesidad de poner en

---

76. Correct. n.º 1; BARLOW 183.
77. En MORIN, n.º 13.
78. Cf. Beck 125 264.
79. Beck 280; FERNÁNDEZ ALONSO 412.

guardia contra la embriaguez; en cambio, para Martín de Braga parecen haber sido la soberbia y la vanidad los peligros especiales que amenazaban la vida cristiana [80]. Cesáreo subraya que importa más tener a Cristo ante los ojos por modelo que tomar a pechos mandamientos particulares *(Sermo* 35, 2). El solo nombre de cristiano, decía, no sirve para nada, ni tampoco aprovecha mucho la sola señal de la cruz, sino que lo importante son la limosna, el amor, la justicia y la castidad *(Sermo* 13) [81]. Por otro lado subraya también la necesidad de sucintas profesiones de fe: hay que saberse por lo menos el credo y el padrenuestro *(Sermo* 135, 1). Ahora bien, de la vida cristiana forman parte también las ofertas al altar (cera, aceite, pan y vino) y la asistencia a la misa del domingo *(Sermo* 13). Más tarde el concilio segundo de Mâcon de 585 (can. 4) exigió que todos los hombres y mujeres llevaran cada domingo vino y pan al altar, porque así podían esperar verse libres de los pecados y participar en la comunión de los bienaventurados. Finalmente, el precepto del descanso dominical fue incluso no sólo en los sermones, sino también en las decisiones conciliares [82].

Desde luego, el descanso dominical no era exigido por sí mismo; por un lado fue limitado, digamos, internamente: estaban permitidas las buenas obras y hasta largos caminos para visitar a un amigo [83]. Más aún: la primera decisión conciliar que se conserva sobre esta materia [84] va dirigida por de pronto contra la exageración «judaica», que no permitía ninguna clase de viajes, ni preparación de manjares, ni limpieza, etc. Sólo deben cesar las faenas agrícolas. Por lo demás, el descanso dominical no era sólo una pieza de cultura religiosa [85], sino profesión cristiana, sobre todo allí donde vino a reemplazar el cese del trabajo habitual del jueves, día de Júpiter [86].

De la instrucción moral que Cesáreo impartía a sus oyentes destacaremos todavía dos puntos que proyectan una luz sinies-

80. Fernández Alonso, loc. cit.

81. Cf. Griffe, BLE 76 (1975) 25.

82. Concilio de Orleáns de 538, can. 31; Narbonense, 586, can. 4; Chalon 647-653, can. 18.

83. Martín de Braga, corr. 18, Barlow 202, 15ss.

84. Orleáns 538, can. 31.

85. Isidoro, *De natura rerum* i, 4: PL 83, 965.

86. Cesáreo, *Sermo* 13, 5; 52, 2.

tra sobre la situación en el sur de las Galias en los comienzos del siglo VI. No obstante todos los esfuerzos de los pastores de almas, era tan grande el número de los jóvenes que en fecha temprana vivían en concubinato antes de contraer un matrimonio legítimo, que no era posible excomulgarlos a todos (*Sermo* 43, 4. 5). Naturalmente, esta mala costumbre sólo reinaba en la clase alta. Cesáreo censuraba las mujeres de los varones distinguidos, porque querían restringir a lo sumo a dos o tres el número de los hijos, para lo cual tomaban remedios que causaban el aborto o la esterilidad. Ambas cosas califica este autor de homicidio. En particular, contra la prevención de la concepción disponía todavía de un interesante argumento *ad hominem:* las mujeres de alcurnia tienen interés en que sus sirvientas tengan muchos hijos, a fin de que se multiplique la servidumbre. Entonces, tampoco ellas deben restringir el número de los futuros hijos de Dios (*Sermo* 44, 2)[87].

Bautismo

En la medida en que en el transcurso del siglo VI se fue generalizando la costumbre de bautizar a los niños, y ya no a personas adultas, el sacramento se administraba cada vez más en las parroquias y no en las iglesias episcopales. Es verdad que sólo en Cesáreo se hallan noticias sobre la administración del bautismo, por lo menos por lo que hace a las Galias en el siglo VI[88]. De todos modos pueden hallarse indicaciones de que se bautizaban no sólo lactantes, sino también niños de uno o dos años. Cierto que se procuraba conservar la noche de pascua como la verdadera fecha del bautismo, pero el concilio de Mâcon del año 585 (can. 3) debe lamentar que para tal fecha sólo se pueden hallar a lo sumo dos o tres niños. La mayoría de los niños eran bautizados en navidad, en la fiesta de san Juan o en la fiesta de algún otro santo[89]; también Clodoveo, el primer rey franco convertido, fue bautizado en la fiesta de navidad, como resulta de la carta de Avito al rey[90]. Cesáreo se acomodó a la nueva situación

87. Cf. DELAGE 133.
88. Beck 164.
89. GREG. DE TOURS, *Hist.* 8, 9.
90. Cf. Beck 168.

no sólo en cuanto que adaptó a las condiciones del bautismo de los niños el viejo catecumenado, que tenía su fase más intensa en la cuaresma, sino también en cuanto que antepuso a todo bautismo en forma abreviada los preparativos para el bautismo que habitualmente tenían lugar en la cuaresma. También los niños de pecho fueron inscritos entre los «competentes» y recibieron la imposición de las manos y la unción con óleo en la frente[91]. Si en Roma eran corrientes los *scrutinia* como exámenes de la fe y de la vida de los «competentes», mientras que en África se consideraban estos escrutinios como exorcismos, la usanza de las Galias, a saber, la práctica de insuflaciones exorcísticas, era más afín a la costumbre africana que a la romana[92]. La entrega de sal a los «competentes» es uso típicamente romano, que no tiene paralelo en las Galias. En el marco de las prolijas preparaciones prepascuales al bautismo desempeñaba su propio papel una especial, que se dirigía preferentemente a los padrinos. Éstos se comprometían a enseñar más tarde al niño el mínimum de la profesión de fe (a saber, el credo y el padrenuestro) y a garantizar su iniciación en la virtud. En los bautismos que se celebraban a lo largo del año exigía Cesáreo por lo menos una semana de preparación, durante la cual el niño recibía la unción e imposición de las manos y los padres debían ayunar y participar por lo menos en la misa de la mañana[93]. De todos modos, no denegaba el bautismo ni siquiera cuando los padres sólo aparecían por la Iglesia con el niño cuando tenían que bautizarlo. En las Galias no se conocía una unción inmediatamente anterior al bautismo, aunque sí tras el bautismo, primero la unción con óleo, luego con crisma y finalmente la *consignatio*, es decir, la ceremonia de sellar al niño con la señal de la cruz. Es sumamente probable que después de la renuncia al demonio se hiciera recitar al bautizando o al padrino la entera profesión de fe, en forma de respuestas a las respectivas preguntas, algo así como está ya atestiguado en el orden eclesiástico de Hipólito[94]. Como última ceremonia se practicaba en las Galias el lavatorio de los pies al recién bautizado. Otro símbolo de la

91 Cf DELAGE 162.

92 Por lo demás, no se empleaba la palabra *scrutinium* fuera de este caso, Beck 172s

93. *Sermo* 225, 6, 229, 6, 121, 8.

94. CESÁRO, *Sermo* 12, 4, 85, 3, cf MARTÍN DE BRAGA, corr. 15.

fe en la Santísima Trinidad puede descubrirse en los tres escalones por los que se bajaba a la pila bautismal.

En las Galias estaban a veces los baptisterios flanqueados por una casa de baños para la purificación antes del bautismo. También ocasionalmente había otro recinto provisto de ábside, en el que el obispo administraba la confirmación[95]. En Hispania san Ildefonso de Toledo (por tanto en el siglo VII) cuenta todavía, al igual que Martín de Braga en el siglo VI, con candidatos adultos al bautismo, a los que el domingo de ramos se les entregaba la profesión de fe, sobre la que se les preguntaba el jueves santo[96]. En estos casos no parece que se tratase únicamente de bautizos forzados de judíos; sin embargo, la práctica pastoral de la Iglesia hispana está en todo caso en el siglo VII muy ensombrecida por la conversión forzada de los judíos. Es verdad que el IV concilio de Toledo de 633 (can. 57) trató de garantizar la libertad de religión, pero no permitía el retorno al judaísmo de los que habían sido convertidos por la fuerza. Además, ya el VI concilio de Toledo de 638 (can. 3) volvía a usar el duro lenguaje de antaño.

Penitencia

Mientras que en la mayoría de los sectores de la Iglesia occidental se reservaban los obispos la administración de la penitencia y la concesión de la reconciliación, en Roma estas funciones, al igual que el bautismo, eran incumbencia expresa de los presbíteros[97]. Así pues, también el *Sacramentarium Gelasianum* destinado a los sacerdotes, contiene instrucciones y oraciones sobre el modo de tratar a los penitentes el miércoles de ceniza (I, XVI, n.º 83) y sobre su readmisión en la comunidad el jueves santo (I, XXXVIII, n.º 352s). En cambio, el *Gregorianum*, destinado para uso pontificio, no contiene ni en el miércoles de ceniza ni en el jueves santo referencias a los penitentes. La única oración de los penitentes, que se halla en él (n.º 989), es una adición posterior[98]. Por lo demás, el *Gelasianum* prescribe el miércoles de ceniza un so-

95. Beck 180.
96. Fernández Alonso 274.
97. Cf. Gregorio M., *In Ezech.* 40, *Hom.* 10, 13.14.
98. Cf. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien*, 141s.

lemne retiro de los penitentes. No se dice dónde se haya de efectuar esto; en todo caso, parece que se trata de un uso específicamente romano. El jueves santo salían de nuevo los penitentes de su encierro voluntario [99].

En el siglo VI, aunque se mantuviesen las líneas esenciales de la antigua forma de la pública penitencia eclesiástica, por lo menos en las Galias fueron notablemente abreviados los tiempos de penitencia en comparación con la práctica anterior, y los obispos tenían clara conciencia de ello [100]. Sin embargo, se conservaron los antiguos ritos: El obispo imponía la mano al penitente al comienzo del período de penitencia y le entregaba el *cilicium*, un capirote de pelo de cabra [101]. El penitente mismo estaba obligado a cortarse el cabello y a ponerse vestidos de penitencia [102]. Los penitentes no podían participar en banquetes ni comerciar, sino que más bien debían pasar la vida en ayuno y oración; también les estaba prohibido el servicio militar.

Cesáreo de Arles esperaba de los penitentes todas las obras de misericordia corporales, tales como dar limosna, albergar a forasteros, cuidar enfermos, enterrar difuntos y finalmente cuidar de la limpieza de la iglesia [103]. Pero la exigencia más grave era la de observar continencia perfecta en el matrimonio. Esta obligación persistía aun después de la reconciliación, formando por tanto parte de las consecuencias duraderas de la penitencia, junto con la incapacidad de ser admitidos en el clero [104]. Lo más gravoso era que una penitencia asumida en el lecho de muerte, en caso de curación tenía las mismas consecuencias que cualquier otra penitencia pública.

La incapacidad de admisión en el clero constituyó, a lo que parece, un problema muy grave, que se trató ya de resolver en el concilio de Gerona de 517 (can. 1): Quien en una enfermedad muy grave se hubiese declarado pecador en general, aunque sin confesar de hecho pecados graves, podría más tarde hacerse clé-

---

99. *Cod. Vat. Regin.* lat. 316, ed. MOHLBERG, n.º 83 352; cf. sobre esto J.A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, p 65s.

100. Concilio de Epaón de 517, can. 26; cf. Beck 193s.

101. Concilio de Agde de 506 can. 15.

102. Ibid. y primer concilio de Barcelona de 540, can. 6 7.

103. DELAGE 166.

104 DELAGE 167; cf. supra, p. 882.

rigo. El cuarto concilio de Toledo del año 633 renovó esta prescripción. Al problema de la continencia conyugal creado por la penitencia se le dieron diversas soluciones. Avito de Vienne [105] aconsejaba que a los jóvenes que no tenían culpas capitales se los dejara más bien morir sin penitencia, antes que exponerlos al peligro de no poder, una vez restablecidos, observar la continencia conyugal y tener por tanto que ser tratados como apóstatas. El concilio de Orleáns de 538 (can. 27) decidió, en el mismo sentido, que no se confiriera a los jóvenes la bendición de la penitencia; los casados, sólo en edad avanzada y además con consentimiento del otro cónyuge, podían recibir esta bendición.

Llama la atención el que en ninguna parte se pregunte con qué derecho se podía propiamente exigir la continencia perpetua aun después de cumplida la penitencia. Sólo Fulgencio de Ruspe actuando como pastor de almas, parece haber resuelto satisfactoriamente el problema. Ya en su primera carta declara que la penitencia asumida en peligro de muerte sólo obliga a la continencia si el otro cónyuge da su consentimiento. Pero también en este caso quería él que se obrase con clemencia. El que no pudiese observar la continencia debía abstenerse de toda maldad y guardarse sobre todo de la avaricia, o sea, dar limosnas. Entonces podía, aseguraba Fulgencio, confiar que no sería condenado.

No se halla, a lo que parece, una regulación sinodal de este problema hasta el VI concilio de Toledo de 638 (can. 8), que permitió como gracia que uno que en peligro de muerte hubiese asumido la penitencia, si luego se restablecía, podía continuar la vida conyugal; pero si moría el otro cónyuge, entonces el penitente no podía volver a casarse; el otro cónyuge, en cambio, en caso de fallecimiento del penitente reconciliado, podía volver a casarse. Pero esto no hacía más tolerable, a lo que parece, la penitencia con sus consecuencias, pues todavía el concilio XVI de Toledo del año 693 tuvo que declarar (can. 4) que no faltaban pecadores que, desesperados por una penitencia tan cruel, recurrían al suicidio. Ahora bien, los obispos no conocían una solución de este problema: Habrá sin duda que decir que aquí la penitencia se veía reducida literalmente *ad absurdum*.

---

105. *Ep. de subitanea poenitentia:* MGAuctant. VI 2, 30; cf. Beck 201.

Por lo demás, en el transcurso del siglo VII se observa una gran decadencia de la penitencia pública en España; poco a poco iba siendo reemplazada por la penitencia privada [106]. En las Galias, ya al comienzo del siglo VI hubo de observar Cesáreo que los más diferían la penitencia, aguardando hasta el fin de la vida (*Sermo* 60, 4); esta situación se agravó todavía más en el transcurso del mismo siglo VI. El tiempo estaba por tanto ya maduro para la penitencia privada. En realidad, la práctica seguida e implantada por los monjes célticos, discípulos de san Columbano, no constituía un elemento absolutamente nuevo, sino que estaba preparada por usos que se pueden observar ya en el siglo VI en las Galias y en Hispania [107]. Esto se aplica tanto a los seglares como a los clérigos. En un principio no había habido penitencia de clérigos; éstos eran depuestos, pero podían comulgar como seglares; no era posible la rehabilitación. Sin embargo, poco a poco se fue aclimatando un tiempo de penitencia también para los clérigos, las más de las veces en un monasterio, y luego también el retorno al cargo clerical [108]. Gregorio Magno prescribió más de una vez una penitencia incluso a obispos; por ejemplo, a Juan de Justiniana Prima le impuso 30 días de renuncia a la eucaristía [109], y a algunos obispos españoles seis meses de penitencia en un convento [110]. Tal clase de penitencia era sin duda alguna pública, pero a los sancionados no les impedía permanecer en el cargo o volver a él.

El concilio II de Toledo de 589 (can. 11) quiso acabar con el abuso existente en ciertas Iglesias hispanas —donde algunos fieles practicaban la penitencia de tal forma que pedían la reconciliación con la misma frecuencia con que pecaban— y restablecer la antigua forma canónica. Por lo menos parece seguro que allí los sacerdotes actuaban en el desempeño de su ministerio y que se trataba de pecados que excluían de la eucaristía [111]. Menos clara es una reconciliación de que habla Cesáreo de Arles, es decir, una absolución de pecados graves sin penitencia eclesiástica pública. Esta práctica orillaba por de pronto las dificultades

106. FERNÁNDEZ ALONSO 541.
107. Beck 220s.
108. FERNÁNDEZ ALONSO 560ss.
109. *Reg. Ep.* III 6.
110. Ibid. XIII 47.
111. FERNÁNDEZ ALONSO 571.

que iban ligadas a la penitencia pública, sustituida por una exhortación a imponerse uno mismo con cierta frecuencia la penitencia y a examinar la propia conciencia *(Sermo* 50, 3). Cuando declara que los *crimina* (o sea, los pecados graves) deberían borrarse o con *elemosynarum remedia* o con *poenitentiae medicamenta (Sermo* 56, 2), parece atribuir al ejercicio privado de la piedad, consistente en dar limosna, la misma eficacia que a la penitencia eclesiástica pública. La consecuencia de esto sería que el penitente se acercaría de nuevo a la eucaristía conforme al juicio de su propia conciencia [112]. Por otro lado, Cesáreo no sólo habla en la regla de las vírgenes de una confesión con la cual se descubra la culpa [113], sino que a jóvenes pecadores de lascivia los exhorta a recurrir pronto a la confesión y a la penitencia [114]. Si se tiene en cuenta cuán reservado se muestra con la penitencia, sobre todo cuando se trata de jóvenes, seguramente no se puede tratar aquí de la penitencia pública de la Iglesia con todas sus consecuencias. Y cuando finalmente declara en términos expresos que la penitencia que se asume en público podría también practicarse en privado *(secretius)*, parece pensar en un procedimiento que ciertamente no tenía lugar ante la comunidad, pero que podía ser considerado como eclesiástico en la medida en que estaba bajo la vigilancia y responsabilidad del obispo [115].

En la vida del obispo Desiderio de Vienne y en la vida del obispo Sifrido, parecen atestiguarse absoluciones episcopales fuera de la penitencia eclesiástica pública [116]. Lo más interesante es que el obispo Felipe de Vienne el año 570 designó al sacerdote Teodario como penitenciario de su diócesis [117]. Se refiere que muchos acudían a él y confesaban sus pecados secretos, y se añade que cada uno se marchaba *medicatus sanusque... securior et laetior*. Aquí parece estar ya atestiguada la confesión y el perdón de los pecados casi en un sentido completamente moderno [118].

En este contexto remitiremos también al sermón noveno del papa Gregorio Magno sobre Ezequiel 40. Allí (n.º 18) exige el papa discernimiento en la penitencia: ni la disciplina debe ser dema-

112. Así DELAGE 169s contra C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, París 1952.

113. *Floril. Patr.* 34, p. 36.

114. *Sermo* 66, 1; análogamente 56, 3, 65, 2.

115. Beck 217.

116. Así Beck 210s.

117. *Vita Theudarii* 14.

118. Beck 214.

siado severa ni la misericordia demasiado blanda; ni la culpa debe remitirse contrariamente al orden, pues entonces el culpable se enredaría todavía más en la culpa, ni tampoco debe retenerse desmesuradamente, pues entonces el penitente se haría todavía peor al no disfrutar de misericordia. Puede incluso suceder, dice, que un pastor de almas que carezca de discernimiento, o bien perdone pecados de tal forma que no los corrija, o bien no perdone los pecados porque, al corregirlos, en realidad lastime (n.º 20). Con esta ocasión refiere Gregorio que la predicación hace que muchos caigan en la cuenta de sus pecados y acudan luego al predicador, confiesen sus pecados y le pidan que interceda por ellos; así borrará con su oración la culpa que había puesto de manifiesto con su sermón. Los maestros sagrados deberían, en efecto, orar al Dios omnipotente por los pecadores arrepentidos que confiesan su culpa. Llama la atención que en este contexto se recalque varias veces la confesión. Si se tiene presente que la normal asistencia pastoral a los penitentes, comprendida también la excomunión y la reconciliación, no era practicada en Roma por el papa mismo, sino por los presbíteros de las iglesias titulares, se propende a ver en esto algo así como una confesión o penitencia privada o, mejor dicho, no pública. Quizá se pueda incluso ver en la oración del maestro sagrado, que según Gregorio borra los pecados, una forma deprecatoria de absolución, tanto más que ya san León Magno (*Ep.* 108, 3) declaraba que la culpa del pecado viene cancelada por la intercesión del obispo (*sacerdotalis supplicatio*), que ponía término a la penitencia pública. A mediados del siglo VII no parece ya que la penitencia estuviese ligada a un estado de penitente, como se desprende del canon 8.º del concilio de Chalon (entre 647 y 653), en el que se califica la penitencia de remedio del pecado, útil para todos los hombres.

Unción e imposición de las manos

Ya hemos hecho notar que en Hispania y en las Galias, al igual que en Roma, en el período que nos ocupa recibían los recién bautizados una unción, y en algunos lugares incluso dos[119]. Esta

119. Cf. supra, p. 911

unción no se consideró nunca como el sacramento de la confirmación ni se puso en conexión con el Espíritu Santo; más bien san Isidoro —que sólo conocía una unción posbaptismal, a saber, la unción con el crisma— declara que esta unción tenía por objeto la asimilación con Cristo y sólo después se confiere el Espíritu Santo[120] o se implora su venida sobre los bautizados y ungidos[121], mediante la imposición de las manos del obispo. Además, por una carta de Eugenio, obispo de Toledo, a Braulio de Zaragoza[122], sabemos que a veces incluso los diáconos practicaban la unción con el crisma después del bautizo. La unción con el crisma era por tanto polivalente, por cuanto podía ser también el signo externo de la readmisión de herejes en la Iglesia[123]. Así, el concilio de Epaone de 517 (can. 16) dispone que los herejes que quieran convertirse soliciten del obispo el crisma; pero si están en el lecho de muerte, también el presbítero puede socorrerles con el crisma. Aquí no se trata por tanto de la unción de los enfermos, sino de una unción que puede ponerse en paralelo con la unción posbaptismal. Se estableció a veces cierta conexión entre la imposición de las manos, ya corriente como signo de la reconciliación de los herejes, con la invocación del Espíritu septiforme; por ejemplo, el papa Siricio en su carta a Himerio de Tarragona[123a]; pero el papa Vigilio, en su carta a Profuturo de Braga (n.º 3)[123b] introducía una cuidadosa distinción: La reconciliación no tiene lugar por esa imposición de las manos que actúa mediante invocación del Espíritu Santo, sino por aquella con que se aplica el fruto de la penitencia y se consuma el restablecimiento de la santa comunión (la comunión con la Iglesia).

Sin embargo, el II concilio de Sevilla en 619 (can. 7) no parece distinguir todavía entre las dos imposiciones de las manos, cuando prohíbe de una vez a los presbíteros conferir el Espíritu Santo mediante la imposición de las manos a los fieles bautizados o a los convertidos de la herejía. Quizá pueda verse aquí una repercusión de la temprana teología africana, pues la idea responde exactamente a la de los adversarios de Cipriano, que no querían

---

120. *Eccl. off.* II, 26.
121. *Etym.* 6, 19, 54.
122 BRAULIO, *Ep.* 35.
123. Cf. infra, p. 956s.
123*a*. Dz 183 († 88)
123*b* PL 69, 18 A = PL 84, 831 C.

rebautizar, sino únicamente otorgar la imposición de las manos para la recepción del Espíritu Santo.

La unción de los enfermos está atestiguada en el siglo VI tanto en las Galias como en Hispania. Aquí se consagraba el óleo para la unción de los enfermos en la fiesta de los santos Cosme y Damián, concretamente con una oración que imploraba la salud del cuerpo y del alma en virtud de la pasión de Cristo [124]. En las Galias hay numerosos testimonios de que este óleo consagrado era empleado por seglares para curar enfermos o para expulsar demonios. A esto eran incluso animados los fieles por el clero, por ejemplo, por Cesáreo de Arles, pero, a lo que parece, principalmente para retraerlos de viejas prácticas paganas de hechicería [124a]. Cesáreo de Arles invita a los enfermos a acudir a la Iglesia, para comulgar y hacerse ungir; así se cumple la instrucción de la carta de Santiago (5, 14s; *Sermo* 19, 5). Ahora bien, sorprende el que Cesáreo pueda inducir también a los enfermos a pedir a los sacerdotes el óleo consagrado y ungirse (¿ellos mismos?) (*Sermo* 13, 3). El que Cesáreo vea también aquí el cumplimiento de Sant 5, 14 parece sin embargo indicar que él no pensaba en una unción del enfermo por sí mismo, sino que aquí se expresó de forma abreviada [125].

Piedad

En la transición del siglo V al VI disminuyó notablemente la frecuencia de la recepción de la *eucaristía*. Ya el concilio de Agde de 506 hubo de declarar (can. 18) que quien no comulgara por lo menos en navidad, pascua y pentecostés no podía ser tenido por cristiano. Ahora bien, dado que el mismo concilio exigía una rigurosa preparación para la comunión, difícilmente pudo allanar los caminos para la comunión frecuente. Cesáreo de Arles invitaba en sus sermones a comulgar también en la fiesta de san Juan Bautista y en las de los demás mártires, pero no se atrevió a pedir la comunión regular todos los domingos. La razón de ello es sin duda la severa pauta que se daba para la ne-

124. FERNÁNDEZ ALONSO 577.
124*a* Beck 242 .
125. Así por lo menos Beck 245ss.

cesaria preparación para la comunión. Así, Cesáreo exigía a los que querían comulgar, por lo menos tres días de continencia conyugal (*Sermo* 16, 2; 19, 3; 44, 3)[126]. A los recién casados los requería a ausentarse de la iglesia durante un mes (*Sermo* 43, 23). Merece destacarse que él mismo subraya la igualdad de derechos y de deberes de los dos sexos según la fe cristiana (*Sermo* 44, 5). En Hispania, incluso en la celebración del matrimonio se inculcaba la continencia como requisito para la comunión, e Isidoro (*Eccl. off.* 1, 18, 9-10) exigía muchos días de continencia, aunque quizá haya aquí una exageración consciente[127]. De todos modos, ni siquiera la asistencia diaria a la misa significaba ya comunión frecuente[128].

La piedad cristiana está marcada en cada caso por los santos, a los que se tributa especial veneración. Desde nuestro modo de ver actual se pregunta en primer lugar por el puesto que ocupa *María* en la mente de los cristianos. Si bien en Roma se introdujo el nombre de María en el canon a principios del siglo VI, sin embargo, las primeras fiestas marianas en Occidente sólo datan del siglo VII. El *Sacramentarium Veronense (Leonianum)*, al que, por cierto, faltan los tres primeros meses, conoce, junto a las fiestas de los santos romanos locales, el culto del Bautista y del protomártir san Esteban, mientras que María sólo es mencionada en el prefacio de la fiesta del Bautista[129]. Bajo el papa Teodoro (642-649) se introdujo la fiesta de la purificación (2 de febrero), y bajo el papa Sergio (687-701) se añadieron las fiestas de la anunciación de María (25 de marzo), de su asunción al cielo (15 de agosto) y de su nacimiento (8 de septiembre). Aquí se percibe claramente el influjo oriental[130]. Merece notarse que sin duda alguna el papa Sergio no estaba contento con los formularios de las misas de las tres fiestas últimamente mencionadas, sino que deseaba mayor solemnidad. Esto lo logró introduciendo también para estas fiestas una procesión, que partía de otra iglesia. En esta iglesia en que se reunía el cortejo se rezaba la colecta. Así estas tres fiestas gozaron de la misma solemnidad que

126. Cf. DELAGE 157.
127. Así FERNÁNDEZ ALONSO 335.
128. GREG. DE TOURS., *Gl. conf.* 65.
129. *Sacramentarium Veronense*, ed. MOHLBERG y otros, n.° 234.
130. DESHUSSES 53.

era ya corriente en la fiesta de la purificación. Esto resulta de la circunstancia de que el *Hadrianum* y el *Paduense* concuerdan en el formulario de la misa del 2 de febrero y ambos tienen al principio una colecta. En cambio las otras tres fiestas no tienen colecta en el *Paduense*, y por tanto no había procesión. El *Hadrianum* registra en las tres últimas fiestas de María oraciones que divergen del *Paduense*, cada una de ellas con una colecta al principio [131].

Ahora bien, las fiestas de María no son el testimonio más antiguo de la veneración mariana; en Gregorio Magno, por ejemplo, no hallamos atestiguada ninguna fiesta de María, pero dicho papa menciona iglesias consagradas a la Virgen, y no sólo Santa María la Mayor en Roma, sino también algunas iglesias y oratorios en Italia y uno además en las Galias, concretamente en Autún [132]. Luego, en el siglo VII, se registran en las Galias numerosos monasterios femeninos, cuyas iglesias están consagradas a María [133]; esto era incluso la norma corriente, mientras que los monasterios masculinos estaban dedicados por lo regular a san Pedro y san Pablo. En el año 705 una aparición angélica le advierte a Wilfredo de York, gravemente enfermo, que si bien ha edificado iglesias en honor de san Pedro y san Andrés, no ha edificado ninguna en honor de María [134], de lo que sin duda se puede deducir que «María y los apóstoles iban unidos en la devoción de la época». Pero la devoción a María documentada por advocaciones patronales se puede seguir hasta mucho más atrás. Hacia el año 400 parece haber levantado Nicasio en Reims la primera catedral de María [135], lo cual hizo tanta escuela, que en muchas iglesias episcopales se puede distinguir un complejo de tres iglesias, a saber, una iglesia de clérigos consagrados a los apóstoles, una iglesia de catecúmenos consagrada a María y un baptisterio consagrado a san Juan Bautista [136]. En Hispania, la mayoría de las iglesias catedralicias en los siglos VI y VII estaban consagradas a María; pero el primer testimonio literario del culto a

131. DESHUSSES 54.
132. Cf. *Reg. Ep.*, MGEp II, índice.
133. E. EWIG, *Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen Gallien*, ZKG 71 (1960) 217.
134. Id., loc. cit. 227
135. Id., loc. cit. 247.
136. Id., loc. cit.

María aparece por primera vez en Hispania a mediados del siglo VII, con el tratado de san Ildefonso de Toledo sobre la perpetua virginidad de nuestra Señora. El concilio X de Toledo de 656 (can. 1) trasladó la fiesta de la anunciación de María, que todavía no se celebraba en todas partes el 25 de marzo, al 18 de diciembre. El día fue elegido seguramente no sólo porque caía una semana antes del nacimiento del Señor, sino también porque en el V concilio de Toledo (can. 1) se habían introducido nuevos días de rogativas en el triduo del 15 al 17 de diciembre. Con ello se había tratado, a lo que parece, únicamente de complacer al rey Chintila que solicitaba la protección del cielo, pero más tarde sirvieron estos días para realzar la solemnidad de esta fiesta de María, situada ya en el adviento. El que en la misa de la fiesta se leyera en lugar del texto del Antiguo Testamento el tratado de san Ildefonso dividido en cinco o seis secciones, muestra la gran facilidad y capacidad de adaptación al pueblo y al tiempo que imperaba en la liturgia de la Iglesia hispana del siglo VII [137].

La idea propagada durante mucho tiempo de que el «período merovingio» había estado bajo el signo de los patrones nacionales y locales y de que el culto de san Pedro había sido transmitido a los carolingios por los anglosajones, no se puede ya sostener en nuestros días, una vez que se ha podido demostrar que no sólo en el siglo VII aparecieron 78 monasterios con la advocación de san Pedro (unido ocasionalmente a la advocación de san Pablo o de María) [138], sino que ya en el temprano período merovingio se pueden señalar unas 40 basílicas de san Pedro y unas 20 catedrales con la misma advocación [139]. Es de notar que en muchos lugares la advocación de san Pedro parece haber sucedido a la advocación general de los apóstoles, «habiendo adquirido así una nota personal el culto del apóstol». Los príncipes de los apóstoles, sobre todo san Pedro, fueron considerados ya en la temprana edad media por los cristianos en general como patrones especiales de la Iglesia romana [140]. El episcopado latino de la antigüedad tardía, al objeto de subrayar la unidad del imperio contra

137. FERNÁNDEZ ALONSO 389.
138. E. EWIG, loc. cit. 226.
139. Id., loc. cit., 242-244.
140. Id., loc. cit. 249.

todos los fenómenos de decadencia, había promovido el culto de los dos príncipes de los apóstoles y los había transmitido a los recién convertidos borgoñones, visigodos y francos [141]. Sin embargo, en el tardío período merovingio se había superpuesto en muchos lugares al culto de san Pedro la veneración de aquellos santos cuyos cuerpos habían sido sepultados en los respectivos lugares. Esto dependió no en último término de la circunstancia de que de los sepulcros romanos de los apóstoles sólo se podían recibir reliquias obtenidas por contacto, mientras que las reliquias de los cuerpos mismos respondían más a la mentalidad germánica.

Los jóvenes pueblos germánicos convertidos al cristianismo no sólo tomaron de la antigüedad latina (y griega) el culto de san Pedro, sino también la práctica de la peregrinación. El primer rey cristiano de los borgoñones, Segismundo, es a la vez el primer rey germano cristiano que peregrinó a Roma. A su regreso llevó consigo reliquias, que pronto debieron agotarse, pues envió a Roma un diácono para traer otras nuevas [142]. También el obispo Gregorio de Tours envió a Roma el año 590 un diácono, que le aportó numerosas reliquias. Por él se enteró también Gregorio de la veneración que en Roma se tributaba al sepulcro de Pedro. Especialmente emotiva es la relación de cómo cuando se oraba con devota piedad, el pañizuelo que se hacía descender al sepulcro de san Pedro para obtener una reliquia por contacto, al ser retirado pesaba más que antes de haberlo tocado, con lo cual se tenía una prueba de la gracia de Dios [143].

También de las Islas Británicas fueron peregrinos a Roma antes del año 500. Los nuevos señores germánicos de las islas que abrazaron la fe católica, asumieron también la gran veneración de san Pedro y la propensión a la peregrinación. Hubo soberanos que dejaban sus coronas y marchaban a Roma como peregrinos. También en su propio país fundaban iglesias de san Pedro como compensación: los que no pudieran ir a Roma, podrían venerar allí a san Pedro [144]. A estas entusiastas peregrinaciones de los germanos se debe en parte el que en los siglos V y VI, cuando Roma

---

141. Id., loc. cit. 250. 142 AVITO, *Ep.* 27: MGAuctant. VI 2, 59.
143. GREG. DE TOURS, *Gl. mart.* 28, PL 71, 728ss
144. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, 242.

fue perdiendo su esplendor externo una vez que había perdido ya su poder, la antigua capital del imperio se convirtiera en la Ciudad santa. En ella se veneraron en estos siglos los más célebres mártires de la cristiandad; Roma vino a ser así la transmisora y distribuidora de estos tesoros. Para la evolución religiosa y cultural de Occidente fue de la mayor importancia la peregrinación a las reliquias de Roma [145]. Hasta se puede decir que las peregrinaciones crearon y desarrollaron un espíritu católico, es decir, un espíritu universal de todo el cristianismo. Con las peregrinaciones se propagaron sentimientos verdaderamente fraternos entre los fieles en los diferentes países [146].

En el siglo VII se desarrolló en la cristiandad occidental, bajo el influjo de la nueva praxis penitencial de los monjes irlandeses, una nueva forma de peregrinación, a saber, la peregrinación de penitencia. La práctica afectaba de forma especial a los clérigos que, como es sabido, no eran admitidos a la penitencia pública, al objeto de cancelar graves transgresiones; entonces no se trataba precisamente de alcanzar una meta determinada, sino de tomar sobre sí como expiación la vida errante sin patria. Desde luego, tales peregrinaciones conducían también a los santos lugares y contribuían a la propagación del culto de los santos y de las reliquias [147]. A este propósito es digna de mención también la peregrinación al santuario de san Miguel en el monte Gargano en el sur de Italia, porque aquí la meta de la peregrinación no es el sepulcro de un santo o el centro de un acontecimiento bíblico, sino el lugar donde, según la leyenda, se había aparecido el arcángel. La peregrinación, que luego en la edad media asumió dimensiones europeas y casi se puede comparar con las peregrinaciones a Roma y al presunto sepulcro del apóstol en Santiago de Compostela, tuvo sus comienzos, a lo que parece, ya en el siglo VII [148].

Naturalmente, habría que mencionar también la peregrinación al sepulcro de san Martín de Tours, que en el siglo VI fue estimada incluso más que la misma peregrinación a Roma. O eso al

---

145. Id., loc. cit., 244s.
146. B. DE GAIFFIER 35.
147. C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, 56s
148. A. PETRUCCI 149-153.

menos afirmaba la activa propaganda del obispo Gregorio de Tours[149]. Ahora bien, hay que retener firmemente que la peregrinación a Roma, que en fecha ya muy temprana tuvo sin duda el carácter de peregrinación expiatoria, alcanzó un rango especial en cuanto que no se peregrinaba sólo al sepulcro de los apóstoles, sino, en el transcurso del tiempo, también al sucesor del apóstol, al papa romano, en el que se sabía que seguía viva la potestad de las llaves, es decir, el poder de perdonar de Pedro[150].

En Arles había en el siglo VI unas 20 ó 25 fiestas de santos[151]; en general este siglo originó gran incremento del culto de los santos, como se puede ver sobre todo en los escritos de Gregorio de Tours[152]. Por supuesto, al principio la veneración iba dirigida a los mártires, y luego se extendió a los ascetas que, con su rigor, habían demostrado ser de la misma categoría que los mártires[153]. En muchas ciudades, por ejemplo, en el sur de las Galias, se hallaban sepulcros de santos y se tenía interés en descubrir otros nuevos, sobre los que a veces se alzaban grandes iglesias[154]. Ahora bien, los santos eran invocados no sólo junto a su sepulcro, sino también a gran distancia de allí; desde luego, se procuraba entrar en contacto con ellos mediante reliquias. Gregorio de Tours recomendaba emplearlas en casos de enfermedad, aunque sin duda intentaba también con ello retraer a los fieles de prácticas supersticiosas. Hay que notar que Cesáreo no conocía todavía este uso de las reliquias.

Era importante saber el día exacto de la muerte de un santo, porque en ese día debía celebrarse su fiesta. Durante toda la noche se tenía vigilia, o por lo menos se celebraba una fiesta matinal que comenzaba muy de madrugada. La misa solemne comenzaba a las 9 de la mañana, y en ella se leía la *passio* o la *vita* del santo. El clero que prestaba servicio en el santuario de un mártir estaba además obligado a obsequiar con vino al pueblo que acudía al santuario. Los fieles, por su parte, procuraban ponerse en el más estrecho contacto con el sepulcro de un santo.

---

149. E. Delaruelle 216s.
150. A. Prandi 446s.
151. Beck 314.
152. Griffe 23.
153. Beck 287.
154. Id. 292s.

Se llevaban, por ejemplo, aceite de las lámparas que ardían allí, para usarlo contra las enfermedades [155]. El culto de los santos no debe considerarse sólo como un rasgo de la devoción popular, sino que más bien formaba parte de la pastoral episcopal. La imagen del santo podía hacer más impacto que el sermón del obispo, y hasta se ha podido decir que el santo completaba la actividad del obispo, siendo en realidad un poder misteriosamente omnisciente que comenzaba a actuar allí donde terminaba la acción del obispo [156]. En general parece ser que los obispos no tenían reservas contra el culto de los santos y de las reliquias, sino al contrario. El tercer concilio de Braga (can. 5) se vio obligado el año 576 a frenar un tanto el celo, que en parte satisfacía también la vanidad personal de los obispos. Los relicarios debían ser llevados por diáconos; en modo alguno debía el obispo hacerse llevar en un sillón, con el pretexto de que transportaba el relicario. Sólo tenemos un testimonio de que un obispo, Sereno de Marsella, hacia fines del siglo VI, se pronunciara contra el culto de los santos. Mandó incluso destruir sus imágenes, porque suponía que el pueblo las adoraba [157]. San Gregorio Magno [158] alabó su celo por la adoración exclusiva de Dios, pero al mismo tiempo censuró la destrucción de las imágenes, ya que éstas pueden servir para la fe de gentes incultas [159].

Conviene resaltar que el culto de las reliquias no era en modo alguno sólo una característica de la piedad popular; más bien los teólogos de la tardía antigüedad cristiana se ocuparon ya de esta cuestión y aseguraron a los fieles que hasta la mínima parte de una reliquia de un mártir representa un gran tesoro, puesto que el poder y la gracia del santo se halla de la misma manera en una partecilla como en el cuerpo entero [160]. Por otro lado, al subdividir las requias, podían tenerse en un mismo lugar las de muchos santos, pues se pensaba sin duda con gran ingenuidad

---

155. Id. 234ss.
156. MULLER 81.
157. Ahora bien, no parece haber sido éste el caso. De los relatos de Gregorio de Tours resulta más bien que aun los más fervientes devotos de los santos sabían que dependían de la omnipotencia de Dios, cerca de la cual los santos sólo son intercesores. Cf. sobre esto VAN DER LOF, p. 40.
158. *Reg. Ep.* IX 208 y XI 10.
159. Beck 306.
160. KÖTTING, *Reliquienverehrung*, 326.

que así podía garantizarse la protección de todos ellos. De esta manera floreció la industria, por decirlo así, de las filacterias, es decir, la confección y el uso de amuletos con reliquias[161]. El que en Roma no se entregasen reliquias de los cuerpos de los apóstoles, sino únicamente reliquias obtenidas por contacto, no sólo se explica por el respeto y veneración de los apóstoles, sino que se justifica por la razón de que toda división de las reliquias de los apóstoles habría debilitado la posición del primado pontificio, que por entonces se basaba no sólo en la sucesión de Pedro, sino también en la posesión de los sepulcros de los apóstoles[162].

Si se tiene en cuenta que la regla monástica de Isidoro (24, 1-2), es decir, un escrito del siglo VII, menciona por primera vez un día de conmemoración anual, en el que había que ofrecer el santo sacrificio por todos los difuntos[163] —en las Galias se conocían ya en el siglo VI misas de difuntos, que en parte se celebraban incluso en la hora misma de la muerte de la persona fallecida[164]—, habrá que decir que ya en el período que estamos analizando se habían configurado las notas distintivas de la piedad cristiana. Esto vale sobre todo si es acertada la suposición de que también la confesión individual, que sólo bajo el influjo de los monjes célticos vino a hacerse de uso general y que es sin género de duda algo característico de la piedad católica, se había preparado ya en este período sobre la base del continuado desarrollo de la práctica penitencial de la antigüedad occidental.

XLII. El monacato latino desde mediados del siglo V hasta fines del siglo VII

FUENTES: 1. Las reglas monacales fueron reunidas por primera vez por Benito de Aniane († 821) en su *Codex Regularum*, editado por L. HOLSTE († 1661) en Roma 1661; presentadas en otro trabajo de M. BROCKIE (Augsburgo 1759, reproducido en PL 103, 393-664), reimpreso en Graz 1957; cf. J. NEUFVILLE, *Les éditeurs des regulae Patrum, S. Benoît d'Ania-*

161. Id., loc. cit. 327.
162. Id., loc. cit. 330.
163. Cf. FERNÁNDEZ ALONSO 586s.
164. Beck 256s.

ne et Lukas Holste: RBén 76 (1966) 327-343. Nueva edición en el *Corpus Consuetudinum Monasticarum* en preparación. Panorama sobre las reglas del monacato en A. MUNDÓ; LThK² VII 540-542 y CIP n. n. 1838-1876. 2. Reglas particulares: *Regula Magistri* (= RM), *Éd. diplomatique par* H. VANDENHOVEN - F. MASAI - P.B. CORBETT (Bruselas 1953); ed. A. DE VOGÜÉ, SChr 105-107 (París 1964-65, Bibl. p. 15-25). *Regula Benedicti* (= RB): ed. C. BUTLER (Friburgo de Brisgovia ³1935); G. PENCO (Florencia 1958); R. HANSLIK, CSEL 75 (Viena 1960); PH. SCHMITZ (Maredsous ²1962); G.M. COLOMBÁS - L.M. SANSEGUNDO - O.M. CUNILL, BAC 115 (Madrid ²1968, con los *Diálogos* de Gregorio el Grande, lib. II); A. DE VOGÜÉ-J. NEUFVILLE, SChr 181-186 (París 1971-72, I, 13-410). Desde 1972 se publica el anuario «Regulae Benedicti Studia» (Hildesheim), editado por B. JASPERT y E. MANNING, desde 2 (1973) con bibliogr. internac. sobre RB. *Caesarius Arel., Regula ss. virginum,* ed. G. MORIN, Florpatr 34 (Bonn 1933); *Reglas monásticas de la España visigoda* (Leandro, Fructuoso, Isidoro) ed. J. CAMPOS - I. ROCA, BAC 321 (Madrid 1971, con bibl. española).

BIBLIOGRAFÍA: v. supra, cap. XIX y XX, y además: T.P. MCLAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident* (Poitiers 1935); id., *Il monachesimo nell'alto medio evo e la formazione della civilità occidentale* (Espoleto 1957); G. PENCO, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI:* StMon (1959) 7-50; J. LECLERQ, *Érémitisme en Occident: Le Millénaire du Mont Athos* I (1963) 161-180; *Théologie de la vie monastique* (París 1961) 323-383; *Los monjes y los estudios* (Poblet 1963) 41-103; B. STEIDLE, *Die Einsetzung des Abtes im alten Mönchtum:* «Erbe und Auftrag» 40 (1964) 179-196; F. WEIßENGRUBER, *Weltliche Bildung der Monche (5./6. Jh.):* RömHM 8/9 (1964-65); 13-28, 10 (1966-67) 12-42; A. MUNDÓ, *Las reglas monásticas del siglo VI y la «lectio divina»:* StMon 9 (1967) 229-255 K.S. FRANK, *Frühes Mönchtum im Abendland I Lebensnormen* (Munich 1975).

Italia: G. FERRARI; G. PENCO (v. supra); *biografías de san Benito:* J. CHAPMAN (Londres 1929); L. SALVATORELLI (Hamburgo 1937); J. MCCANN (Londres 1937); S. BRECHTER (dir.), Benedikt, Vater des Abendlandes (St. Ottilien 1947); R. MOLITOR (dir.), *Vir Dei Benedictus* (Münster 1947); I. HERWEGEN (Düsseldorf ⁴1951); I. SCHUSTER (Viboldone ³1953); CL.-J. NESMY (París 1958); I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (Einsiedeln 1944); E. VON HIPPEL, *Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung* (Paderborn ²1953); FR. A. BLAZOVICH, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel* (Viena 1954); A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de s. Benoît* (París 1960); S. PAWLOWSKY, *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti* (Viena 1965); H. SHLÖGL, *Der hl. Benedikt als Pädagoge und Psychologe* (tesis, Viena 1966). Los benedictinos hasta el año 700: C. BUTLER, *Benediktinisches Mönchtum* (St. Ottilien 1929); ST. HILPISCH, *Benediktin. Mönchtum* (Friburgo de Brisgovia 1929); PH. SCHMITZ, *Geschichte des Benediktinerordens* I-II (Einsiedeln 1946-48). D. CAPPUYNS, *Cassiodore:* DHGE 11, 1349-1408; A. VAN DE VYVER,

Les Institutions de Cassiodore et sa fondation à Vivarium: RBén 53 (1941) 59-88; G. LUDWIG, *Cassiodor. Über den Ursprung der abendländischen Schule* (Francfort 1967, bibliogr. 169ss); R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* (Berlín 1974). — O. PORCEL, *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la «Regula monachorum»* (Madrid 1950); P. RUDMANN, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors d. Gr.* (St. Ottilien 1956).

Galia: L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit* (Berlín 1935); F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (Munich 1965); G. HOLZHERR, *Regula Ferioli* (Einsiedeln 1961); G. MOYSE, *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon* (V-Xs.): BEC 131 (1973) 21-104; F. VILLEGAS, *La «Regula monasterii Tarnatensis». Texte, sources et datation:* RBén 84 (1974) 7-65.

Irlanda: H. LECLERCQ, *Luxeuil:* DACL 9 (1930) 2722-2787; *S. Columbani opera,* ed. G.S.M. WALKER (Dublín 1957, con bibliogr. p. LXXXII-XCII); *Mélanges Colombaniens* (Luxeuil-París 1951); J.O. CAROLL, *The Chronology of St. Columban:* IThQ 24 (1957) 76-95; F. MACMANUS, *Saint Columban* (Nueva York 1962).

Hispania: PÉREZ DE URBEL I (v. supra, cap. XX) 165-528; J.F. ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Roma 1955) 463-507; A. MUNDÓ, *Monachesimo nella penisola iberica fino al secolo VII = Il monachesimo nell'alto medio evo* (Espoleto 1957) 73-108; P.J. MULLINS, *The Spiritual Life according to St. Isidore* (Washington 1940); C.M. AHERNE, *Valerio of Bierzo* (tesis Washigton 1949); M. MARTINS, *O monacato de s. Fructuoso de Braga* (Coimbra 1950); J. CAMPOS, *Juan de Biclara* (Madrid 1960); A. VIÑAYO GONZALES, *San Fructuoso de Braga* (León 1966); M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *La vida eremítica en el reino visigodo = España eremítica,* «Analecta Legerensia» I (Pamplona 1970) 49-62; A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica,* t. I: *El monacato hispano prebenedictino* (León 1973).

Norte de África: J.J. GAVIGAN (v. supra, cap. XX); J. DIESNER, *Das Mönchtum der Vandalenzeit in Afrika = Kirche und Staat im spätrömischen Reich* (Berlín ^{2}1964) 140-148.

El ulterior desarrollo del monaquismo latino desde los años 450 hasta 700 permite ver con claridad que el acontecimiento de la invasión de los bárbaros con sus repercusiones no sólo no mermó, sino que más bien fomentó la alta estima en que hasta entonces se había tenido el ideal monástico. También se mantiene la continuidad con el monaquismo del siglo IV, puesto que perduran tanto su base ideal, es decir, el ejemplo del Oriente, como las formas de entonces, el cenobitismo y el eremitismo. Éste experimenta una cierta diferenciación, puesto que por un lado

junto al riguroso eremitismo de los solitarios, se va multiplicando una forma que sitúa a los eremitas en la proximidad de un monasterio y consiguientemente en relación con su abad, y en segundo lugar aparecen ahora *ermitaños itinerantes*, en un principio sobre todo de origen irlandés, que asocian el anacoretismo con la *peregrinatio*, la renuncia escética a la patria y a todo lo que ésta significa[1]. El eremitismo se sigue valorando como una elevada forma de existencia monástica, cuyas exigencias sólo afrontará quien anteriormente haya sido probado en la comunidad conventual[2].

La gran mayoría de los ascetas elige por tanto la forma de vida cenobítica, a la que en la época de que nos ocupamos se añaden todavía algunas notas características. Los monasterios, cuyo número experimenta un enorme aumento — sus fundadores son, aparte de monjes aislados, obispos, papas e incluso seglares hacendados, sobre todo de la nobleza merovingia y de la monarquía —, consolidan por de pronto su organización interna, puesto que van viviendo cada vez más de una regla determinada, fijada ahora también por escrito[2a]. En tales reglas sigue siendo todavía determinante el ideal del cenobitismo oriental, pero en todas partes se emprende una adaptación a las condiciones concretas de las regiones de Europa occidental. Esta adaptación se hace ya tangible en las *Instituciones* (1-4) de Juan Casiano y en la forma latina de la *Ascética* de san Basilio, y más claramente en la refundición de la regla de san Pacomio y de las dos reglas procedentes de Lérins, La *Regula quattuor Patrum* y la *Regula Macarii*, que todavía pertenecen al siglo V[3]. En el sur de las Galias se reúnen a veces los abades de varios monasterios para deliberar sobre la estructura interna de sus comunidades, de cuyos acuerdos provienen la llamada *Regula quattuor Patrum*, la *Regula se-*

1. Cf. J. LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im frühen Mittelalter*, RQ 55 (1960) 212-225, con abundante documentación sobre el eremitismo de los siglos VI y VII; además, su panorámica: *Le Millénaire du Mont Athos* I (1963) 161-180; P. DOYÈRE, DSp 4 (1960) 935-982.

2. Así ya JUAN CASIANO, *Institut. coenob.* 5, 36; 8, 17; *Collat*, 18, 3; S. BENITO, *Reg.*, c. 1; sobre esto A. HASTINGS, *St. Benedict and the Eremitical Life*, DR 61 (1950) 191-211.

2a. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Sub regula vel abbate*, CollCist 3 (1971) 209-241.

3. *Regula Macharii*, ed. H. STYBLO, WSt 76 (963) 124-158, y A.C. VEGA, BRAH 164 (1969) 27-34.

cunda y *tertia Patrum*[4]. El siglo VI es el tiempo de las grandes reglas del Magister y de Benito de Nursia en Italia, de los obispos arelatenses Cesáreo y Aureliano en las Galias, los cuales aprovechan trabajos anteriores. Algunas de las nuevas reglas son a todas luces mixtas *(Regulae mixtae)*, como la *Regula Ferioli*, la *Regula Tarnatensis Monasterii*, la *Regula Orientalis* y la *Regula Pauli et Stephani*, que incorporan secciones enteras de reglas preexistentes[5]. Así también el monaquismo irofranco adquiere una forma propia mediante la combinación de la *Regla de Columbano* con la *Regula Benedicti*. En las reglas monásticas hispanas del siglo VII, compuestas por Leandro de Sevilla, su hermano Isidoro y Fructuoso de Braga, se percibe más influjo oriental, juntamente con el de la *Regla de san Agustín*[6]. Ahora bien, la observancia de las mismas reglas en varios monasterios no conduce todavía a una unidad de organización.

En un factor tan importante de la vida intraeclesial como el representado por los numerosos monasterios, muestra un interés comprensible el episcopado de la época y, estimulado por la legislación monástica del concilio de Calcedonia[7], quiere que también en el Occidente latino los monasterios estén sometidos por principio a su jurisdicción. Ya en el siglo V se inicia este proceso de creciente control episcopal, que, por cierto, no transcurre del mismo modo en todas partes. En África del norte la situación apurada de la Iglesia durante la dominación vándala facilita una creciente independencia de los monasterios. En Italia, tras la reconquista bizantina (535), se impone el derecho conventual oriental sobre todo en la zona de dominio bizantino, con lo cual da también al obispo la posibilidad de emplear en quehaceres pastorales a los monjes de los monasterios, más numerosos especialmente en el sur. En la parte de Italia controlada por los ostrogodos y luego por los longobardos, los monasterios, menos numerosos, pero con frecuencia más importantes, conservan mayor

4. *Regula quattuor Patrum:* PL 103, 435-442; *Regula secunda Patrum*, ed. J. NEUFVILLE: RBén 77 (1967) 92-95; *Regula tertia Patrum:* PL 103, 443-446; cf. A. MUNDÓ, *Les anciens synodes abbatiaux et les «Regulae Patrum»*, SA 44 (1959) 107-125.

5. Catálogo de las Reglas del siglo VI para las Galias e Hispania, en A. MUNDÓ, StMon 9 (1967) 229-231.

6. Para las ediciones de las diferentes reglas, cf. infra, nota 61ss.

7. Sobre las tardías repercusiones de los cánones monásticos de Calcedonia en la legislación eclesiástica de Occidente, cf. L. UEDING: Chalkedon II 642-660.

libertad de movimientos con respecto al obispo [8]. Gregorio Magno los somete luego en general a la vigilancia episcopal, que también en el transcurso del siglo VI llega a ser reconocida, como se desprende de la legislación sinodal de la época. Centros de gravedad del control episcopal son el influjo, o por lo menos examen, en la elección de abades y la vigilancia sobre la administración de los bienes de los monasterios. Sin embargo, en el siglo VII se produce una mitigación y restricción de la jurisdicción episcopal, debido al influjo que puede ejercer el seglar rico participante en la fundación de monasterios, o a privilegios que el señor de la tierra otorga a un monasterio [9]. La exención conventual que se va abriendo camino es conferida por primera vez en toda su extensión el año 628 por el papa Honorio I al monasterio de Bobbio, en Italia septentrional [10].

Otra importante evolución en el monaquismo occidental de esta época se manifiesta en la asunción de actividades misioneras en una medida antes desconocida. De la misión antes corriente, con frecuencia más bien ocasional, entre la población del entorno próximo de un monasterio, se dirige ahora la mirada a metas lejanas, se pasa a misionar a pueblos extraños, que, con la misión de los anglosajones, se proyecta y se emprende ya a gran escala. Cuando luego los monjes iroescoceses asocian la peregrinación ascética con la actividad misionera en la tierra firme, el gran quehacer misionero se graba firmemente en el ánimo del monaquismo occidental [11].

Como última nota característica del monaquismo latino de esta época hay que mencionar la escuela conventual establecida ya por todas partes. Cierto que sirve exclusivamente para la formación de los futuros monjes, a los que se debe poner en condiciones de poder leer los textos del servicio litúrgico y la Sagrada Escritura como materia para la *lectio divina* y poder también confeccionar los manuscritos destinados a este menester, excluyendo por tanto deliberadamente de su programa la literatura

---

8. G. PENCO, *Storia del monachesimo* 27-42.

9. Acerca de la jurisdicción episcopal sobre el temprano monaquismo, cf. T.P. MCLAUGHLIN.

10. El *Privilegium Bobiensi coenobio datum:* PL 80, 483, y IP VI 2, 249, n. 6.

11. Sobre la misión de los anglosajones y de los iroescoceses en el continente, véase cap XXXVII y XXXIV.

de la antigüedad, sobre todo la pagana. Ahora bien, esta escuela conventual no es un resto más o menos languidecente de la escuela que había sucumbido con las restantes instituciones del imperio de la antigüedad tardía, sino que, no obstante su carácter elemental, es el germen portador de vida, del cual, como de las escuelas episcopales de la época, surgirá la escuela medieval como transmisora de la formación cristiana occidental [12]. En la ojeada, en orden geográfico, que sigue a continuación, se destacarán los hechos, personalidades y corrientes del monaquismo de la época.

Italia

El eremitismo de Italia, ya considerable en la transición del siglo IV al V, conserva también su rango en la época subsiguiente, hallándose ahora no sólo en las islas preferidas del mar Mediterráneo, sino también en el interior del país, como, por ejemplo, en Montelucano y Espoleto [13]. El influjo del anacoretismo egipcio que aquí se observa fue mantenido en vigor mediante las traducciones latinas de la literatura de apotegmas del siglo VI *(Verba seniorum)*, en las que participaron también los posteriores papas Pelagio I (556-561) y Juan III (561-574) [14]. Este cenobitismo italiano se sigue orientando también conforme al modelo oriental, como, por ejemplo en el caso de Lorenzo, procedente sin duda de Siria, que a mediados del siglo VI fundó el monasterio, más tarde tan importante, de Farfa, junto a Espoleto [15]. También se supone que tiene origen italiano la *Regula orientalis*, surgida a comienzos del siglo VI, cuyo mismo título sugiere ya influjos orientales. Genadio alababa su claridad, y la atribuyó, por cierto erróneamente, al diácono Vigilio [16]. Ciertos impulsos recibió el monaquismo italiano de este tiempo también de monjes africanos, que abandonaron su patria bajo la presión de la dominación

12. Véase H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, París 1948, p. 481s de la tr. al. Friburgo 1957; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, París ³1973, p. 140-163 200-215 336-350.
13. G. PENCO, loc. cit. 22.
14. A.H. SALONIUS, *Vitae Patrum*, Lund 1920.
15. G. PENCO, loc. cit. 22s y *Atti IIº convegno Studi umbri*, Perusa 1965, p. 257-276.
16. Texto de la *Regula orientalis:* PL 103, 477-484; cf. A. MUNDÓ, StMon 9 (1967) 231 y GENADIO, *Script. eccles.*, c. 51.

vándala. Así, el africano Gaudencio fundó un monasterio en Nápoles, y Fulgencio de Ruspe reunió monjes africanos en dos residencias en Cagliari de Cerdeña, en las que adquirió no poca importancia el estudio teológico [17]. Hacia el año 500 se estableció una comunidad monástica junto al sepulcro de san Severino en Castellum Lucullanum cerca de Nápoles, cuyo segundo abad Eugipio, autor de la vida de Severino, escribió también, según Isidoro de Sevilla, una regla para su monasterio, que con gran probabilidad se identifica con la *Regla* anónima de un manuscrito parisino [18]. En el transcurso del siglo VI creció enormemente el número de los monasterios en Italia, como lo muestran la correspondencia y los *Dialogi* de Gregorio Magno, en los que se menciona gran cantidad de establecimientos monásticos, aunque faltan datos precisos sobre las circunstancias de su origen.

Hoy día se atribuyen casi unánimemente al siglo VI las dos reglas más extensas de este período de transición, que desde 1938 son objeto de una intensa discusión todavía no terminada. Son la llamada *Regula Magistri* (RM) y la *Regla de san Benito* de Nursia (RB) [19]. Entre ambas se da tan marcada afinidad de contenido y forma, que por un lado se impone la pregunta de su mutua dependencia y por otro la de la prioridad de una de ellas con respecto a la otra. La RM es anónima y en comparación con la RB unas tres veces más extensa; como autor de las dos se menciona en la mayoría de los manuscritos a un cierto Benito, que a ojos vistas es idéntico con aquel Benito de Montecasino, cuyos signos y hechos milagrosos describe Gregorio Magno en el segundo libro de sus *Dialogi, y* del que dice que escribió una regla monástica que se distingue por su discreción y su lenguaje lúcido *(Dial.* II 36). Si bien Gregorio ofrece sólo unas pocas referencias cronológicas a acontecimientos en la vida de san Benito, sin

---

17. *Vita Fulg.* 19; 24.

18. EUGIPIO, *Vita Sever.* 46, 6, ISIDORO DE SEVILLA, *Vir. ill.* 26; cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle d'Eugippe retrouvée,* RAM 47 (1971) 233-266.

19. La bibliografía completa para la investigación de las dos reglas de 1938 a 1970 fue compilada por B. JASPERT, StMon 13 (1971) 129-171, también separadamente como *Subsidia Monastica* I, Montserrat 1971. Si bien la discusión sobre las dos reglas fue inaugurada por M. ÁLAMO, *La Règle de S. Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître,* RHE 34 (1938) 740-755, ya A. GENESTOUT le había llamado la atención sobre este problema en una conversación hablada, véase A. GENESTOUT, *La Règle du Maître et la Règle de s. Benoît,* RAM 21 (1940) 51-112.

embargo, junto con algunos puntos de apoyo creíbles tomados de la restante tradición benedictina, permiten situar su vida entre 480-90 y 550-60. Según esta tradición, procedía de la antigua provincia de Nursia y siendo muchacho habría estudiado algún tiempo en Roma. Pero pronto abandona la ciudad para vivir como solitario en una cueva junto a Subiaco, hasta que se le unen discípulos que él habría agrupado en varias comunidades, conforme al modelo pacomiano. Intenta luego aprovechar las experiencias y convicciones adquiridas aquí tocante al recto cenobitismo para llevar a cabo una nueva fundación sobre el Monte Casino, donde habría muerto a mediados del siglo VI.

Como resultado establecido y casi generalmente reconocido de la discusión que acabamos de mencionar, se puede admitir hoy la prioridad de la RM, cuyo origen puede situarse en los tres primeros decenios del siglo VI, puesto que, entre otras cosas, presenta un cenobitismo menos desarrollado con respecto a la RB, porque utiliza literatura apócrifa en un grado que con gran dificultad se puede compaginar con el *Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, de comienzos del siglo VI, y porque, finalmente, fue utilizada ya por el abad Eugipio de Lucullanum († hacia 530) en su *Regla* que ya se ha identificado. En cambio, hay menos unanimidad acerca de la patria de la RM; la mayoría tiende a situarla en los alrededores de Roma, mientras que otros piensan que tuvo su origen en Provenza[20].

Con la prioridad de la RM queda también establecida su utilización por san Benito, puesto que suponer un modelo común para ambas sería tan poco comprobable de manera convincente como la tesis de que san Benito es el autor de ambas reglas. Éstas no hallaron ya su forma definitiva en su primera redacción, sino que se amplió su contenido (RM) o recibieron correcciones formales (RB); es probable que san Benito tuviera ante los ojos la RM en una forma intermedia más breve. Entre las fuentes comunes a ambas reglas se sitúa en primer lugar la Sagrada Escritura; ambas recurren también a Casiano; también Cipriano les

20. Una buena visión de conjunto del estado actual de la investigación la ofrecen las ponencias y las discusiones del Primer Congreso Internacional de la Regla de san Benito del 4 al 9 de octubre de 1971 (Roma), reproducidas en el año 1.º de *Regulae Benedicti Studia* (Hildesheim 1972). Aquí no podemos ocuparnos de numerosos problemas de detalle que están todavía por esclarecer.

es conocido, mientras que la parca utilización de los apócrifos por san Benito no significa conocimiento inmediato de los mismos, sino más bien recepción directa de la RM, probablemente incluso sin especial conocimiento de la índole de éstos. Como especialidad de la RM aparece el conocimiento de Julián Pomerio, de Cesáreo de Arles y de Nicetas de Remesiana, mientras que san Benito está familiarizado con una literatura específica mucho más extensa, como la *Vitae Patrum*, la *Regla de nuestro santo Padre Basilio*, la *Historia monachorum*, la *Pacomiana*, y sobre todo la *Regla de Agustín*, de la que toma algunas ideas, sin mencionarla expresamente [21]. Con las ideas tomadas de estas fuentes ordenó san Benito también los conocimientos obtenidos por propia experiencia y meditación, en una forma que le pareció esencial para la vida cenobítica y al mismo tiempo al alcance de las fuerzas humanas. Así, con un vigor de composición del que no disponía el autor de la RM, creó en una síntesis bien lograda la regla monástica más coherente y armónica entre todas las hasta entonces existentes y que habría de gozar en los siglos subsiguientes de una fuerza de irradiación superior a la de todas las demás reglas de los primeros tiempos del monaquismo. En manera alguna se rebaja la categoría de la realización de san Benito porque se renuncie a designarlo, contrariamente a la realidad histórica, como el fundador del monaquismo occidental o incluso como el padre de Occidente [22].

Si se pregunta por las ideas fundamentales de la RB, habrá que mencionar su cristocentrismo [23]. Hasta el motivo decisivo para entrar en la comunidad monástica es ya la voluntad de seguir incondicionalmente a Cristo. El servicio en la *militia Christi Regis* marca la entera forma de vida del monje *(conversatio mo-*

---

21. Sobre las fuentes de ambas reglas, véanse las respectivas introducciones a sus ediciones de A. DE VOGÜÉ, en SChr.

22. Véase B. JASPERT, *Benedikt von Nursia — der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen*, «Erbe und Auftrag» 49 (1973) 90-103; 190-207.

23. Acerca de esto, además de las ediciones comentadas, véanse los comentarios de I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; B. STEIDLE, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952; id. (director), *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, SA 42, Roma 1957; G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo in San Benedetto*, Roma 1965; P. DELATTE, *Commentaire sur le Règle de s. Benoit*, Solesmes 1969. Acerca del cristocentrismo de la RB véase A. BORIAS, *Le Christ dans la Règle de s. Benoît*, RBén 82 (1972) 109-139.

rum). El monje presta obediencia al abad[24] porque ve en él a Cristo; cuida al hermano enfermo porque en él sirve a Cristo; acepta toda renuncia porque quiere tener participación en la pasión de Cristo; nada le es más caro que el amor a Cristo. Asegurar como centro total este seguimiento de Cristo es el objetivo de las disposiciones sobre el servicio litúrgico *(opus Dei)*[25], sobre la *lectio divina* y la *stabilitas loci*[26]. Con el seguimiento de Cristo así entendido se asegura también el segundo objetivo fundamental de san Benito, la *caritas fraterna,* que debe ser al mismo tiempo, en tanto que *humanitas* profundamente cristiana, la base de toda comunidad conventual, convicción que san Benito debe en alto grado a la lectura de la regla de san Agustín[26a]. Más de una de las prescripciones particulares de la *Regla de san Benito* están concebidas de forma tan elástica, que pueden adaptarse fácilmente a diferentes condiciones climáticas: su autor contó por tanto con la expansión geográfica de la misma. Sin embargo, mientras que los testimonios de la existencia de la RM son relativamente frecuentes en el siglo VI, los de la *Regla de san Benito* sólo comienzan en el siglo VII. Cierto que la imagen que presentan de Benito los *Dialogi* de san Gregorio Magno favoreció su propagación: en fecha relativamente temprana aparece ya en el reino merovingio, a veces como parte de una *Regula mixta,* digamos a una con la regla de san Columbano, hasta que en el transcurso del siglo VIII gana más terreno, y gracias a los esfuerzos aunados de los primeros reyes carolingios y del abad Benito de Aniane († 821), se impone casi exclusivamente[27].

En Casiodoro[28] (nacido hacia el 485), que había sido minis-

---

24. Sobre la posición del abad, sobre la elección y la ordenación, véase, aparte de A. DE VOGÜÉ, París 1960 (cf. supra, bibliografía), K. HALLINGER, ZKG 76 (1965) 233-245; H. GRUNDMANN, ibid. 77 (1966) 217-223; R. SOMERVILLE, RBén 77 (1967) 246-263; M. ANGERER, StMon 12 (1970) 43-56.

25. Cf. A. DE VOGÜÉ, RBén 71 (1961) 233-264; RAM 42 (1966) 389-404, 43 (1967) 21-33.

26. Sobre la *conversatio* y la *stabilitas,* véase B. STEIDLE, SA 44 (1959) 136-144, y «Erbe und Auftrag» 36 (1960) 103-112; H. HOPPENBROUWERS, *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva,* Suppl. I, Nimega 1964, p. 45-96.

26*a*. Véanse las pruebas en A. DE VOGÜÉ, *La Règle de s. Benoît,* I 31s y en A. BORIAS, *Hospitalité augustinienne et bénedictine,* RHSp 50 (1974) 3-16.

27. Sobre la propagación de ambas reglas, véase G. PENCO, «Benedictina» 10 (1956) 181-198; SA 42 (1957) 321-345.

28. Véase, aparte de D. CAPPUYNS y R. HELM: RAC 2, 915-926, J. VAN BESSELAAR, *Cassiodorus, Leven en werken,* Amberes 1950.

tro del rey ostrogodo Teodorico, nos encontramos con un seglar que como ardiente promotor del monaquismo fundó dos monasterios en su posesión de Esquilache en el sur de Italia [29], una colonia anacorética en la loma de Castellum, y, muy cerca de ésta, el auténtico monasterio de Vivarium, destinado a un quehacer específico, a saber, muy por encima de la *lectio divina* practicada hasta entonces, al trabajo sobre la Biblia, fundamentado y organizado desde bases científicas. En sus *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* [30] consignó Casiodoro sus ideas a este respecto y desarrolló un concreto programa de estudios. Presupuesto importante para esto era una biblioteca [31], en la que se hallaban manuscritos irreprochables de la Biblia, introducciones a la Sagrada Escritura, los escritos exegéticos de los padres de la Iglesia y las obras de la literatura profana, que eran imprescindibles para un estudio científicamente fructuoso de la Biblia. Un *scriptorium ad hoc* serviría para la confección de los necesarios manuscritos. En esta concepción era algo nuevo, primeramente la exigencia de auténtica actividad científica en general, y en segundo lugar la notable insistencia en la utilización de la literatura científica profana, que Casiodoro trata constantemente de justificar. Para el logro de estos fines tan elevados no se recurría, por supuesto, a todos los monjes del monasterio, aparte que se requería un tiempo bastante largo de entrenamiento hasta llegar a formar un equipo de trabajo capaz de rendimiento. Pero ya con la muerte del fundador († hacia 580), comenzó a ojos vistas a decaer el interés en tal empresa, y así sólo salió de Vivarium una obra exegética, una *Expositio psalmorum*, y aun ésta procede de la pluma misma de Casiodoro [32], que se apoyó, para componerla, en las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, aunque sin llegar

---

29. Sobre la situación y la estructura de la fundación de Casiodoro, cf. P. COURCELLE, MAH 55 (1938) 259-307. Que Casiodoro introdujera ya en Vivarium la RB está tan poco demostrado como la idea de que él fuera el autor de la RM, propuesta por D. CAPPUYNS, RThAM 15 (1948) 209-268.

30. Edición de R.A.B. MYNORS (Oxford ²1961). Sobre la importancia de las *Instituciones*, L. ALFONSI, «Klearchos» 6 (1964) 6-20.

31. Véase P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, París ²1948, p. 313-388 y L. TEUTSCH, *Cassiodorus Senator. Ein Beitrag zur Würdigung seiner wissenschaftlich-bibliothekarischen Leistung*, «Libri e Riviste» 9 (1959) 215-239; P. RICHÉ, loc. cit. 204-212.

32. CChr 97-98, ed. M. ADRIAEN (Terhout 1958). Cf. A. CERESA-GASTALDO, *Contenuto e metodo dell'Expositio psalmorum di Cassiodoro*, VetChr 5 (1968) 61-71.

ni de lejos al contenido religioso de éstas. Así, lo más valioso eran en primer lugar las existencias de la biblioteca adquiridas por Casiodoro y luego su programa desarrollado en las *Instituciones*, que más tarde representaría en realidad una importante contribución a la renovación de la actividad científica en Occidente [33].

Reiteradas veces se ha mencionado ya el fuerte impulso que san Gregorio Magno, también monje y fundador de monasterios en Roma y en Sicilia, proporcionó al monaquismo italiano contemporáneo. Muchas de sus medidas se encaminaban a la reestructuración externa e interna del monacato, que, al igual que la vida de la Iglesia en general, había tenido que sufrir los desórdenes de la invasión longobarda [34]. También fue importante el hecho de que Gregorio tomara cada vez más el monacato al servicio inmediato de la Iglesia, designando obispos a abades, enviándolos con misiones importantes, por ejemplo a Ravena y Pavía, o confiándoles la predicación entre los longobardos y la misión de los anglosajones. Aquí se percibe un significativo e instructivo cambio en la idea de Gregorio sobre la misión del monje, fundado sin duda en su propia forma de vida. Mientras que en un principio juzgaba Gregorio incompatibles la condición de monje y el desempeño de un cargo, o encargo, eclesiástico, más tarde vio en el ministerio eclesiástico una posibilidad de alcanzar la más alta perfección, puesto que en él se podían asociar la vida activa y la contemplativa [35]. Poco después de la muerte de Gregorio logró influir el monacato iroescocés en el italiano, cuando Columbano († 615) fundó en el año 612, no lejos de Trebbia (al sur de Pavía), su último monasterio, el de Bobbio, que en un principio gozó del generoso apoyo de la casa regia longobarda y en cierto sentido fue en sus inicios un monasterio regio propio. Su rápido florecimiento económico le permitió una intensa actividad en el terreno cultural y en el teológico, con lo que Bobbio

33. Sobre el influjo posterior de Casiodoro H. THIELE, SM 50 (1932) 378-419.

34. T. LECCISOTTI, *Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico Monachesimo italico*, «Atti 1.º Congr. internaz. Studi longobardi», Espoleto 1951, p. 369-376. Sobre la destrucción de Montecassino (577), véase H.S. BRECHTER, SM 56 (1938) 109-150.

35. Cf. aparte de P. RUDMANN (bibliogr.), R. GILLET, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon s. Grégoire le Grand* = *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 323-351.

vino a convertirse, sobre todo gracias a su *scriptorium*, en un centro intelectual de primera categoría en la Italia de entonces; a través de sus numerosas filiales y de la propagación del culto de san Columbano irradió no sólo en el territorio de dominación longobarda, sino también en la zona bizantina. La severa *Regla de san Columbano* se mantuvo en vigor bajo sus inmediatos sucesores, y sólo en la segunda mitad del siglo se dejó sentir poco a poco el influjo de la RB, que luego, en el siglo VIII, viene a ser decisivo [36].

El monacato en el reino merovingio

En las Galias de entonces perduraron los dos centros de gravedad de la expansión del monaquismo de los siglos IV-V, a saber, la región del valle inferior del Ródano y Aquitania, mientras que en los siglos VI-VII se notaron ya notables diferenciaciones, que en parte provenían de fuera. En el monaquismo del Ródano fue todavía predominante en un principio el influjo de Lérins, como lo muestra especialmente la ya mencionada *Regula Macharii* [37]. Ya hemos aludido [38] a la importancia de los sínodos de abades que surgen ahora en las provincias de Narbona y de Provenza. El más señalado promotor del monaquismo galo meridional fue el obispo Cesáreo de Arles († hacia 542), que había sido también monje en Lérins antes de asumir la dirección del monasterio masculino sito ante las puertas de la ciudad de Arles (hasta 502). En las dos reglas monásticas compuestas por él —la primera [39], redactada para el monasterio femenino de San Juan, que había fundado siendo obispo, y la segunda, una regla para monjes, sin duda abreviación refundida de la regla femenina— [40] se percibe ya claramente, junto con la tradición lerinense, el influjo de la

36. Los más antiguos documentos acerca de Bobbio en C. CIPOLLA, *Codice diplomatico del monastero di s. Colombano di Bobbio*, I, Roma 1918. Sobre la posición jurídica de Bobbio, véase C.G. MOR, *S. Colombano e la sua opera in Italia*, Bobbio-Parma 1953, p. 73-83. A. MAESTRI, *Il culto di s. Colombano in Italia*, Piacenza 1955. Sobre el significado de Bobbio para la misión entre los longobardos, cf. supra, cap. XXXVI.

37. Véase nota 3.

38. Véase nota 4.

39. CAESAR. AREL., *Opera* II 101-129 (ed. G. MORIN) y separadamente: *FlorPatr* 34 (Bonn 1933).

40. Ibid. II 149-155; cf. A. DE VOGÜÉ, RAM 47 (1971) 369-406.

Regla de san Agustín[41]. La regla para los monasterios femeninos alcanzó especial prestigio cuando la esposa de Clotario I, Radegunda († 587), la adoptó en el monasterio femenino de Santa María (más tarde *Ste. Croix)*, fundado por ella en Poitiers. Es probable que se introdujera también en los dos monasterios femeninos de Autún, fundados por la reina Brunequilda[42]. Ambas reglas de Cesáreo influyeron e inspiraron a posteriores redactores de reglas monásticas, como, por ejemplo, a su sucesor Aureliano, que en sus reglas para los monasterios fundados por el rey Childeberto en Arles, se apoya en amplia medida en Cesáreo[43]. También para el autor anónimo de la *Regula tarnatensis monasterii*, situado sin duda junto al río Tarn, en el sur de las Galias, fue Cesáreo, juntamente con san Agustín, una fuente de la que se surtió a veces al pie de la letra. Una afinidad, más bien en cuanto a las ideas, con las reglas de Cesáreo, se halla en las reglas del obispo Ferréolo de Uzès (553-581) en el sur de Francia, que conocía ya también la *Regula tarnatensis.* Todas las reglas posteriores a Cesáreo que hemos mencionado no permiten realmente descubrir el menor influjo de la RB[44]. A la regla de Cesáreo para monasterios femeninos recurrió finalmente, todavía en el siglo VII, el obispo Donato de Besanzón (hacia 624-660), cuando compuso para el monasterio femenino de Jussa-Moutier una *Regula mixta*, que incorporó además muchas cosas de la RB y algunas de la Regla de Columbano, entre cuyos discípulos se contó anteriormente Donato[45]. El hecho de que los monasterios del Ródano adoptaran en fechas relativamente tan tempranas una organización más rigurosa mediante la introducción de una regla, debió de influir de forma positiva en el conjunto de la vida conventual.

---

41. Comprobado ya por C. LAMBOT, RBén 41 (1929) 333-341; cf. últimamente L. RODOREL DE SEILHAC, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la Règle de s. Augustin* (tesis), París 1967.

42. Cf. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* 77s y G. MARIÉ, Études mérovingiennes, París 1953, p. 219-225.

43. Texto de ambas reglas de Aureliano: PL 68, 385-406.

44. La *Regula tarnatensis:* PL 66, 977-988; la *Regula Ferrioli:* ibid. 959-976. Véase especialmente L.R. DELSALLE, *Comparaison, datation, localisation relative des Règles monastiques de s. Césaire d'Arles, s. Ferréol d'Uzès et de la Regula tarnatensis monasterii*, «Augustiniana» 11 (1961) 5-26; G. HOLZHERR, *Regula Ferrioli*, Einsiedeln 1961; F. VILLEGAS, RBén 84 (1974) 7-65 con nuevo texto de la *Regula tarnatensis*.

45. Texto: PL 87, 273-298; cf. S.G. LUFF, DR 70 (1952) 180-203 y R. HANSLICK, Stpatr 10, 1 (TU 107, Berlín 1970) 100-104.

Desde luego, contribuyó a que precisamente en los monasterios del sur de las Galias existiese un vivo interés por las cuestiones religiosas y teológicas, como se observa en la discusión sobre la doctrina agustiniana de la gracia. Llama además la atención el que precisamente los obispos procedentes del monaquismo del Ródano acusen una especial disposición a contribuir a la eficaz configuración de la vida pública, tanto en el terreno eclesiástico como en el político.

En el ámbito medio y occidental de la antigua Galia sigue hallándose el monaquismo bajo el influjo del ideal de san Martín y conserva su vieja propensión al individualismo, que se manifiesta, entre otras cosas, en la renuncia a la *stabilitas loci* y a la introducción de una regla monástica fija. Así, hubo constantemente fundaciones de monjes individuales, con frecuencia sin plan, que más tarde se tuvieron que abandonar, de modo que el primer concilio nacional franco de Orleáns en 511, volviendo claramente a la organización monástica de Cesáreo de Arles, hizo depender la erección de residencias monásticas del consentimiento del obispo del lugar y prescribió un domicilio estable para los monjes[46]. Ahora bien, estas disposiciones tuvieron escasa eficacia, como se desprende de las relaciones de Gregorio de Tours sobre el monaquismo de finales del siglo VI, en el que sigue siendo todavía característica la falta de disciplina y de organización.

El impulso decisivo para el ulterior desarrollo del monaquismo merovingio vino de fuera, cuando el monje irlandés Columbano[47] (hacia 543-615) llegó al reino de los francos con 12 compañeros hacia el año 590 y así pudo ejercer influjo y desarrollarse el ideal monástico de su patria[48] en un nuevo terreno. Cuando el irlandés abandonó el puesto de primer maestro en la escuela de su monasterio de Bangor para marchar a tierras lejanas, su motivo fue también la *peregrinatio* entendida religiosamente, como él mismo lo recalca en su carta a los obispos del reino mero-

---

46. Concil. de Orleáns (511) can. 11.

47. Fuente principal, la *Vita Columbani* del monje JONÁS DE BOBBIO, ed. B. KRUSCH: MGSS rer. Mer. 4 (1902), una editio minor Hannover 1905. Los escritos de san Columbano los editó G.S.M. WALKER, *S. Columbani opera*, Dublín 1957.

48. Sobre el desarrollo y peculiaridad del monaquismo iroescocés, cf. supra cap. XXXIII.

vingio[49]. Sólo cuando vio con sus propios ojos la deprimente situación de la Iglesia merovingia, se decidió a dedicarse también a un trabajo pastoral entre la población, en la medida en que era posible en el marco de la vida comunitaria conventual. En ello tuvo gran importancia el que Columbano contara muy pronto en su actividad con la aprobación y el apoyo del rey Sigiberto y de las clases altas merovingias, que quedaron fuertemente impresionados por la personalidad del monje irlandés. En la vertiente sudeste de los Vosgos pudo fundar sucesivamente tres monasterios, Annegray, Luxeuil y Fontaine[50], el segundo de los cuales vino a ser el más importante por la magnitud del diseño (refectorio, escuela conventual, hospedería) y por el rápido crecimiento del número de los monjes. Para estos monasterios redactó Columbano sus reglas, la *Regula monachorum* (10 capítulos), que fija más bien las actitudes fundamentales de la vida ascética de los monjes, y la *Regula coenobialis*, una enumeración poco sistematizada, a la manera de un libro de apuntes, de las penitencias que se imponían por faltas en la vida conventual[51]. Ambas reflejan la teoría y la práctica del monasterio de la patria, Bangor, introducidas allí por su abad Comgall. Destaca en ellas en primer lugar el serio y severo rasgo fundamental de la aspiración a la vida interior, que recorre toda la regla monástica, así como la organización de la oración (cap. 7) y las detalladas disposiciones penitenciales de la *Regula coenobialis*. Desde el comienzo gozó la fundación de Columbano de gran fuerza de irradiación, que se exteriorizó en dos características importantes. Primero: la nobleza franca se sintió atraída de manera singular por el ideal monástico iroescocés: sus hijos fueron educados en parte en Luxeuil o ingresaron allí como monjes; algunos monjes de Luxeuil fueron designados obispos que luego fundaron monasterios según el modelo de Luxeuil o introdujeron su organización en monasterios ya existentes. En segundo lugar, hubo seglares que emprendieron numerosas fundaciones tanto en Neustria como en Austrasia y en la Borgoña

49. COLUMB., *Ep*. 2. 6.
50. JONÁS, *Vita s. Columb*. 1, 6; 1, 10.
51. La *Regula monachorum:* 122-142; la *Regula coenobialis:* 142-168, ed. WALKER. La tradición manuscrita de ambas reglas acusa muchas ampliaciones posteriores, cf. WALKER, Introducción XLII-LII.

del norte, de modo que el número de los monasterios orientados según el de Luxeuil llegó a pasar de 100 en el transcurso del siglo VII [52]. La vigencia en un principio exclusiva de la *Regla de san Columbano* fue, sin embargo, reemplazada a lo largo del siglo por una *Regula mixta*, que vino a formarse con partes de la *Regla de san Benito*, que iba ganando terreno poco a poco. Además, de estos monasterios partió una acción pastoral que penetraba muy hondo, ya que la confesión privada recomendada por ellos, la insistencia en serios sentimientos de penitencia [53], en una palabra, la práctica de una pastoral individual, respondía a una profunda necesidad sentida en todas las capas de la población. Ahora bien, este doble éxito del espíritu de Luxeuil vino a ser también pronto motivo de un primer serio conflicto entre el monaquismo y algunos sectores del episcopado, como también con el rey Teodoberto II. A los obispos les desagradaba la relativa independencia de los monasterios irofrancos, al igual que la actividad pastoral tan eficaz de Columbano, y tanto los obispos como el rey no podían soportar sobre todo el franco lenguaje del monje irlandés, que recordaba al clero de manera clara e inconfundible su deber pastoral y censuraba severamente al rey por su concubinato. Finalmente Columbano, bajo la presión de estos dos bandos, hubo de abandonar el terreno (610) y después de dos años de actividad misionera en una población todavía pagana entre el lago de Zurich y Bregenz, en otoño de 612 atravesó los Alpes y alcanzó Bobbio, última ciudad de su *peregrinatio* [54]. Sin embargo, la acción de los iroescoceses en suelo franco fue un importante impulso para la elevación religiosa de la población del reino merovingio, cuyos frutos aparecen a comienzos del período carolingio.

---

52. La historia de estas fundaciones, en F. PRINZ 121-151 con los mapas V, VII A y VII B. sobre la *Regula mixta*, ibid. 270-289.

53. La genuinidad de los sentimientos de penitencia se acreditaría en la disposición para hacer las correspondientes penitencias, que Columbano reunió en dos catálogos conservados como *Poenitentiale*, véase p. 168-180 WALKER y la edición especial de J. LAPORTE, *Le Pénitentiel de s. Colomban*, Tournai 1958.

54. Sobre la cronología de esta fase de la vida de san Columbano, J. O'CARROLL, IThQ 24 (1957) 76-95.

El desarrollo del monaquismo hispano en el siglo V fue interrumpido por la invasión de los vándalos, suevos y visigodos, pero tras la consolidación de las condiciones políticas experimentó un constante ascenso que en el siglo VII condujo a un notable florecimiento. Como en Italia, también aquí conservó el eremitismo su importancia, sobre todo en las islas Baleares y en las montañas de Asturias y de Galicia [55]; sin embargo, el centro de gravedad residía en las comunidades cenobíticas, cuyo número creció rápidamente y que debían su origen en primer lugar a obispos y monjes y, después del paso de Recaredo al catolicismo (589), también a la casa real que gobernaba el país.

Poco después de 506 fue fundado el monasterio de San Martín de Asán (en la vertiente sur de los Pirineos al norte de Huesca), cuyo abad Victoriano, mediante la erección de monasterios menores, sujetos a su autoridad, trabajó hasta mediados del siglo († 558) por la expansión del monaquismo [56]. Todavía fue más importante la acción de Martín de Braga, procedente de Panonia, que hacia el año 550 llegó de Palestina a Galicia, donde fundó el monasterio de Dumio, que rigió en calidad de abad hasta su designación como obispo de Dumio (556). Con una colección de sentencias de padres egipcios traducida y refundida por él y que podía emplearse como «regla», marcó a su monasterio una dirección oriental, que lo aproximaba al monaquismo martiniano [57]. Influyó también en el monaquismo español la fundación del monasterio de Servitanum en ámbito visigodo llevada a cabo por el abad Donato, que antes de 570 había venido del norte de África con 70 monjes, trayendo consigo una biblioteca considerable, y que pronto gozó de gran consideración [58]. Su sucesor Eutropio, que

---

55. Cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, loc. cit., y A. LINAGE CONDE 244-250. Merece especial atención la figura singular del ermitaño Valerio del Bierzo.

56. Su lápida sepulcral en J. VIVES, *Inscripciones cristianas*, Barcelona ²1969, n. 284. Cf. también VENANCIO FORTUNATO, *Carm.* 4, 11.

57. Las *Sententiae patrum aegyptiorum*, en C.W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, p. 30-51. El obispo de Braga nombraba al galo Martín su patrón; véase el epitafio compuesto por él mismo p. 283 BARLOW y VENANCIO FORTUNATO, *Carm.* 5, 1, donde lo llama *Martini heres*.

58. S. ILDEFONSO DE TOLEDO, *Vir. ill.* 4; JUAN DE BICLARA, *Chron. ad a. 571*. El autor de las *Vitae patrum Emeritensium* 3 habla de la llegada de otro grupo de monjes africanos a Mérida, noticia cuya substancia puede ser exacta.

después del concilio de Toledo de 589 fue designado obispo de Valencia, defendió en un escrito especial la vigorosa disciplina de su monasterio[59]. Hay que suponer que en el monasterio de Servitanum se observaba la *Regla de san Agustín*[60].

El tratado *De institutione virginis*, compuesto por el obispo de Sevilla Leandro († hacia el año 600) para su hermana, la monja Florentina, utiliza ideas tomadas de los escritos de san Jerónimo (especialmente de su carta 22 a Eustoquio), pero también de Casiano y de Agustín, mientras que todavía no se pueden señalar vestigios de la *Regla de san Benito*[61]. La *Regula monachorum* de su hermano y sucesor Isidoro († 636) depende en cuanto al contenido tanto de la literatura monástica oriental (Reglas de Pacomio y de Macario; Casiano) como de la occidental (Jerónimo, Cesáreo de Arles y quizá también san Benito). La aportación de san Isidoro reside en la claridad y equilibrio con que configura los materiales de que dispone en una regla pensada a fondo[62]. Isidoro habla también de un contemporáneo, el obispo Juan de Gerona († antes de 621), del que dice que había fundado el monasterio de Biclara en las estribaciones de los Pirineos, para el que había escrito una regla, que seguramente debe darse por perdida[63]. Un benéfico promotor del monaquismo fue también el amigo de Isidoro, Braulio, obispo de Zaragoza († 651), otrora alumno de la escuela conventual de Sevilla[64]. Mantuvo correspondencia con Fructuoso de Braga († hacia 665), que procedía de una distinguida familia visigoda, empleó sus haberes

---

59. S. ISIDORO DE SEVILLA, *Vir. ill.* 45; 65. El escrito de EUTROPIO, *De districtione monachorum* en PL 80, 15-20, y en M.C. DÍAZ y DÍAZ, *Anecdota wisigothica*, Salamanca 1958, p. 20-35. Sobre Eutropio, también J. VIVES, DHGE 16, 84-86.

60. A. MANRIQUE, *La regla de san Agustín en España durante los primeros siglos de su existencia*, CD 182 (1969) 485-513, especialmente 488 490.

61. La REGLA de LEANDRO se ha transmitido en tres versiones: *a)* PL 72, 873-894; *b)* ed. A.C. VEGA, *S. Leandro de Sevilla*. El *De instit. virg.* (El Escorial, 1948) = PL Suppl. 4, 1421-49, *c)* ed. J. MADOZ, AnBoll 67 (1949) 407-424. Sobre las tuentes de Leandro, id., MiscMercati 1 (1946) 265-295, y J. CAMPOS RUIZ, BAC 321, 9-19.

62. *Regula monachorum:* PL 83, 867-904, y BAC 321, 79-125; sobre sus fuentes, cf. R. SUSÍN ALCUBIERRE, Salmanticensis 14 (1967) 371-394. Acuerdos sinodales sobre el monaquismo: Concil. Hispal. II, can. 10 y 11; Concil. Tolet, VI, can. 48-53; 56.

63. S. ISIDORO DE SEVILLA, *Vir. ill.* 44. Cf. J. CAMPOS, *Juan de Biclara*, Madrid 1960, p. 32-41. J. PÉREZ DE URBEL, Hispania 1 (1940) 9-39, 2 (1941) 32-52 propone la identificación de la Regla de Juan con la *Regula Magistri* y A.C. VEGA, BRAH 16 (1969) 13-27, con la *Regula Macharii*.

64. C.H. LYNCH - P. GALINDO, *S. Braulio, obispo de Zaragoza*, Madrid 1950.

en la erección de varios monasterios en Galicia y en la costa sur de Hispania y más tarde fue obispo de Dumio y metropolitano de Braga.

Su *Regula monachorum* se basa en Pacomio, Casiano e Isidoro, pero muestra también algunos paralelos con Jerónimo y Agustín[65]. Es singular su prescripción (cap. 22), según la cual el monje, a su ingreso en el monasterio, suscribe un *pactum*, en el que encarece la libertad de su decisión y en una especie de contrato se compromete al cumplimiento de los estatutos conventuales[66]. La *Regula communis*, atribuida, aunque sin razón, a Fructuoso, hace referencia a otra forma especial de monasterios corriente en Galicia, en los que familias enteras llevaban en sus posesiones una como vida conventual, lo que más tarde degeneró en abusos[67].

Como rasgo especialmente característico del monaquismo hispano de este tiempo habrá que mencionar su propensión a la actividad intelectual, en la que el estudio de la Biblia, que conforme a la idea de Leandro es también obligatorio en los monasterios femeninos, conserva en esta época el primer rango[68]. Para las tres horas de la *lectio* prescritas diariamente recibe el monje prestados del *sacrarius* de la biblioteca conventual de Sevilla su material de lectura, en el que se cuentan también escritos de autores profanos, en la medida en que son provechosos para el estudio de la teología[69]. Los obispos hispanos más señalados del siglo VII recibieron su notable formación casi totalmente en las escuelas conventuales de Sevilla, Toledo (Agali) o Zaragoza y aun después de alcanzar la categoría episcopal seguían

---

65. Sobre Fructuoso, cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, DSp 5, 1541-46. La *Vita s. Fructuosi* anónima en PL 87, 459-470 y en F.C. NOCK (Washington 1946). La *Regula monachorum* en PL 87, 1099-1110 y BAC 321, 129-162, sus fuentes: R. GRÉGOIRE, RAM 43 (1967) 172-174; J. OROZ-RETA, Stpatr 10, 1 (TU 107, Berlín 1970) 407-412.

66. Modelos de tal *pactum:* PL 87, 1127-30; BAC 321, 208-211; sobre la propagación de la usanza, C.J. BISHKO, Estudios Menéndez Pidal II (Madrid 1951) 514-531. No es seguro el carácter germánico de esta usanza supuesto por I. HERWEGEN, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga,* Stuttgart 1907, reimpresión Amsterdam 1965.

67. La *Regula communis:* PL 87, 1111-27; BAC 321, 165-208; cf. J. ORLANDIS, *Los monasterios familiares en España durante la alta edad media,* «Anuario de historia del derecho español» 26 (1956) 5-46.

68. J. ORLANDIS, *La «lectio divina» en el monasterio visigodo,* «Jus canon.» 7 (1957) 149-156. LEAND. HISP., *Reg. ad virg.* 6.

69. ISIDOR. HISP., *Reg. mon.* 8, 1.

utilizando y promoviendo los *scriptoria* de dichas escuelas [70]. En este vivo interés por el trabajo intelectual se puede reconocer el influjo del monaquismo africano, que partió del ya mencionado monasterio de Servitanum bajo el abad africano Donato [71]. Es un mérito del monaquismo hispano de esta época haber dado a su Iglesia un episcopado que, en razón de su formación ascética y teológica, gozó de alta consideración en la Iglesia latina del siglo VII. Sin embargo, la tendencia religiosa de este monaquismo sigue siendo tradicional, si se tiene presente el celo que pone en la estructuración de la vida conventual mediante reglas, acuerdos sinodales y otros escritos. La orientación viene dada en gran parte por las ideas que habían expuesto Jerónimo, Agustín y Casiano, y todo mejoramiento o reforma del monaquismo se entiende siempre en el sentido de un retorno a su idea primigenia [72].

El monacato de África

El monacato africano, que sobre todo gracias a la iniciativa de Agustín alcanzó un rápido florecimiento, fue afectado todavía en los últimos meses de la vida de éste por la invasión de los vándalos arrianos, al igual que la Iglesia católica de la región en general. Además de las iglesias y cementerios fueron destruidos y en parte incendiados numerosos monasterios, y sus moradores expulsados; no faltaron quienes hallaron la muerte por la espada o la tortura, mientras que otros fueron encarcelados [73]. Sufrieron sin duda en primer lugar aquellos monasterios con que tropezaban los vándalos en su marcha o que se hallaban en la provincia de África proconsular, que era propiamente la zona de asentamiento de los vándalos. Dado que muchos monasterios masculinos afri-

70. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, París ³1973, 339-345. Sobre la cultura profana de Isidoro, J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, París 1959, p. 735-762.

71. P. RICHÉ, loc. cit. 345-348.

72. Sobre la valoración teológica del monaquismo en la época visigótica, véase J. FONTAINE y M.C. DÍAZ y DÍAZ, *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 353-369 371-383, y para Fructuoso, cf. R. GRÉGOIRE, RAM 43 (1967) 159-176.

73. Concuerdan POSIDIO, *Vita s. Aug.* 28, 7 y VÍCTOR DE VITA, *Hist. persec.* 1, 4-7. No es seguro que haya de atribuirse a los vándalos la violación de monjas por gentes bárbaras en la provincia de Mauritania, de que habla LEÓN I, *Ep.* 12, 8 y 11.

canos tenían también clérigos en su comunidad, éstos se vieron también comprendidos en el decreto de expulsión del rey Genserico contra los clérigos [74]. El rey Hunerico (477-484), yendo más allá de las medidas de su padre, había planificado la total supresión de los conventos, pues un edicto del año 484 preveía su entrega a las tribus mauritanas, aunque la muerte del monarca impidió la realización del proyecto [75]. En la persecución de Hunerico pasaron al arrianismo de los invasores no sólo clérigos, sino también monjes y monjas [76], si bien la mayoría dio excelentes pruebas de sí en medio de graves vejaciones. Cuando el rey Guntamundo (484-496) revocó sucesivamente el decreto de persecución y el de destierro promulgados por su predecesor, pudieron también regresar los moradores de monasterios que habían sido desterrados y a la vez remediar los daños de la persecución, y hasta se puede constatar una regeneración relativamente rápida de la vida conventual, que se refleja, sobre todo tocante a la provincia de Byzacena, en la vida del obispo Fulgencio de Ruspe († probablemente en 527) [77]. Al igual que antes, hay monasterios cuyos miembros son solamente legos, y que constituyen la mayoría, y otros en los que viven como monjes también algunos clérigos, a los que se añade a veces el mismo obispo [78].

Una interesante discusión de derecho conventual tuvo lugar en el sínodo de Cartago de 525, en el que un abad formuló una acusación contra el obispo Liberato, primado de Byzacena, que había sometido su monasterio totalmente a su jurisdicción episcopal y quería tratar a los monjes como a clérigos suyos. El concilio acordó la total independencia del monasterio con respecto al obispo, y sobre todo la libertad de elección del abad, y subrayó que había que observar bajo todos los aspectos la regla dada al monasterio por su fundador, y que al obispo sólo competía el

---

74. VÍCTOR DE VITA, *Hist. persec.* 1, 14-15; 1, 51.

75. *Passio septem monachorum* 5 (CSEL 7, 109): *universa monasteria virorum vel puellarum sanctarum gentibus id est Mauris cum habitatoribus donare praecepit.*

76. Un sínodo romano del año 487 establece las condiciones para su readmisión en la comunión eclesiástica: Mansi 7, 1056-58 1171-74, cf. además Hefele-Leclercq 2, 943-935.

77. Su autor es el monje y diácono FERRANDO DE CARTAGO: PL 65, 117-150. Edición crítica de G. LAPEYRE (París 1929). Sobre el año de la muerte de Fulgencio, véase C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1955, p. 300.

78. J.J. GAVIGAN, loc. cit., 150-153.

derecho de ordenar a los clérigos destinados al culto divino. El asunto volvió a discutirse en el concilio de Cartago del año 536, en el que el obispo Félix de Numidia intervino en favor de la confirmación de los acuerdos sinodales de 525[79]. Con frecuencia se habla en las fuentes de la época de una regla u orden, conforme al cual viven los monasterios. Es obvio pensar aquí en la *Regla de san Agustín*, tanto más cuanto que se sentía gran veneración por su memoria, pero la cuestión debe quedar en suspenso, porque en tiempos de Fulgencio había monasterios con diferente rigor de observancia[80]. Sin embargo, que en los monasterios africanos de los siglos V y VI siguiera vivo el espíritu agustiniano se desprende del interés que muestran por el estudio de la Biblia y por las discusiones teológicas de la época, como lo prueban, por ejemplo, los monjes Ferrando y Félix en la disputa de los Tres Capítulos.

Se introduce un nuevo factor en la imagen del monacato africano cuando, tras la conquista de África del norte por Belisario (533-534), llegaron a las zonas conquistadas monjes griegos de Palestina, Siria y Egipto que huían de los persas, o también más tarde, de resultas de la disputa monoteleta, y se establecieron en el África proconsular. En esta región se puede comprobar en la primera mitad del siglo VII la existencia de cuatro monasterios bizantinos, y entre ellos una laura de San Sabas[81]. Entre los más conocidos representantes de este monaquismo se cuentan, por lo menos temporalmente, los abades Sofronio y Talasio, el abad de San Sabas y Máximo el Confesor. Los tres últimos partieron de África a Roma y participaron en el concilio de Letrán del año 649, que se ocupó de la cuestión de los monoteletas. Cuando, por este tiempo, se inició la invasión arábiga, la Iglesia de la región, y con ella el monaquismo norteafricano, se vieron implicados en las luchas llenas de vicisitudes por la posesión de aquellas provincias y compartieron un común destino de muerte lenta, pero incontenible.

---

79. Las actas de los sínodos: Mansi 8, 633-656 841-842 y *Concilia Africae*, CChr 249 (Turnhout 1974) 273-275 (concilio de Cartago, año 525); 283 (concilio de Cartago, año 536).

80. FERRANDO, *Vita s. Fulg.* 12, 63; 28, 135.

81. Sobre el nombre y la situación de los monasterios bizantinos, véase J.J. GAVIGAN, loc. cit. 209-214.

Sobre el monaquismo irlandés y anglosajón, véase anteriormente en los capítulos XXXIII y XXXVII, que tratan de la misión entre los irlandeses y anglosajones.

XLIII. Discusiones teológicas

FUENTES: *Victor episcop. Historia persecutionis Africanae provinciae,* ed. M. PETSCHENIG: CSEL 7 (1881); *Fulgentius Ruspensis, Opera,* ed. J. FRAIPONT: CChr 91 y 91a Turnhout 1968); *La Crónica de Juan Biclarense,* ed. P. ÁLVAREZ RUBIANO: AST 16 (1943) 16-42; *Vitae Patrum Emeritensium:* ActaSS Novembris I, 316-339 (París 1887) ed. J.N. GARVIN (Washington 1946); *Caesarius Arelatensis, Sermones,* ed. G. MORIN: CChr 103 y 104 (²1953); *Paulus Diaconus. Historia Langobardorum:* MGSS rer. Lang 45-187; *Facundi episcopi ecclesiae Hermianensis opera omnia,* ed. J.M. CLEMENT - R. VAN DER PLAETSE: CChr 90 A (1974); *Rustici contra Acephalos disputatio:* PL 67, 1167-1254.

BIBLIOGRAFÍA: HEFELE-LECLERCQ (París 1907ss, Hildesheim - Nueva York ²1973); H.J. DIESNER, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker = Arbeiten zur Thologie* I, 26 (Stuttgart 1966); id., *Die Auswirkungen der Religionspolitik Thrasamunds und Hilderichs auf Ostgoten und Byzantiner = Sitzungsber. der sächs. Akademie d. Wiss. Phil.-hist.* Kl. 113, 3, Berlín (1967); M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica del siglo VII:* «Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo» V (Espoleto 1958) 813-844; E.E. SESTAN, *La composizione etnica della società in rapporto allo svolgimento della civiltà in Italia nel secolo* VII: ibid. 649-677; O. BENTOLINI, *Le chiese Longobarde dopo la conversione al Cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato:* ibid. VII (1960) 455-492; G.P. BOGNETTI, *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno Longobardo:* ibid. VII (1960) 415-454; F.J. DÖLGER, *Die Ehrfurchtsbezeigung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar und christlicher Kirche. Arianische Gewissensbetäubung in der Spätantike:* AuC 6 (1940-50) 69s; K.F. STROHEKER, *Germanentum und Spätantike* (Zurich - Stuttgart 1965); F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila* (Estrasburgo 1899); M. SCHANZ - C. HOSIUS - G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur* IV, 2: *Die Literatur des 5. u 6. Jh.* (Munich ²1959); A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Londres 1965); J.A. JUNGMANN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck 1960); G.G. LAPEYRE, *St. Fulgence de Ruspe* (París 1929); M.J. DELAGE, v. supra, cap. LX; L. DUCHESNE, *L'Église au 6ᵉ siècle* (París 1925); K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche* = «Arbeiten zur Kirchengeschichte» 39 (Berlín 1967); W. GOEZ, *Bemerkungen zu einem Bischofsgrab im Dom von Grado:* ZKG 70 (1959) 121-140; W.

MEYER, *Die Spaltung des Patriarchats Aquileia. Abhdl. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist.* Kl. nueva serie 2, 6 (1898).

El enfrentamiento de la Iglesia con el arrianismo de los vándalos y de los godos

El enfrentamiento fue llevado a cabo por parte de los vándalos en África en forma de persecución con todos los medios de poder del Estado. Así lo demuestra la historia de la persecución en la provincia de África escrita por el obispo Víctor de Vita, que en realidad no es sólo relato histórico, sino precisamente también instrumento de enfrentamiento. Víctor quiere (3, 62) suministrar información a todos aquellos que tienen en gran estima a los bárbaros y hacerles ver que los bárbaros no dejan de ser bárbaros y no pretenden otra cosa sino el aniquilamiento de todos los romanos; así identifica a católicos con romanos y viceversa. Termina con una oración, pidiendo a Dios se digne poner fin a este castigo de los pecados de los romanos (3, 70), aunque sin duda esperaba también mover a los bizantinos a intervenir en África, cosa que por cierto no logró. Aparte de este objetivo y no obstante su exclusivismo, este escrito es una de las fuentes más importantes, de la que resulta que los vándalos trataban, sí, de ganarse a la población africana católica, pero persistían en que fueran rebautizados los que pasasen del catolicismo al arrianismo. El *comes* romano Sebastián, al que el rey Genserico trató de ganarse personalmente, se negó a cambiar de fe y a rebautizarse, diciendo: «Como el pan se obtiene haciendo pasar la harina por el agua y el fuego, así he sido yo bautizado y cocido por el fuego del Espíritu Santo. Si el pan vuelto a despedazar, reblandecido y recocido de nuevo viene a ser mejor, también yo me volveré a bautizar» [1]. Aquí se echa de ver que la discusión con el arrianismo de los germanos no era sólo asunto de teólogos y pastores de almas, sino también de los seglares. Las posibilidades del clero se vieron restringidas extraordinariamente; Genserico no sólo prohibió los funerales católicos solemnes entre cánticos e himnos [2] por estimar que

1. VÍCTOR, *Hist. pers.* 1, 6, 19-21.
2. Ibid. 1, 16.

eran buen medio de propaganda, sino que se hacía informar también sobre los sermones del clero católico. Al predicador que hablase del Faraón o de Nabucodonosor o de alguna figura parecida del Antiguo Testamento, se le echaba en cara que quería referirse al rey y era enviado al destierro [3]. Es posible que Genserico fuera demasiado susceptible, pero habría que admitir que de hecho los sermones pronunciados en esta forma cifrada iban dirigidos contra los soberanos arrianos perseguidores de la Iglesia.

Hunerico, sucesor de Genserico, prescribió de nuevo para África del norte en el año 483 la profesión de fe del sínodo de Rímini del año 359, alegando que éste había sido ecuménico [4]. No eran, pues, los vándalos meros arrianos, sino partidarios de la desvaída profesión de Rímini, concretamente homusianos. Es digno de notarse que el rey Hunerico se apoyaba explícitamente en la legislación antiarriana del emperador, para aplicarla ahora contra los homusianos (los católicos) [5]. Cuando el emperador oriental Zenón se interesó cerca de Hunerico para que se volviese a permitir la elección de un obispo católico en Cartago, éste exigió por su parte la libertad de culto y de predicación para los obispos arrianos en Constantinopla y en las provincias orientales; de lo contrario serían desterrados los clérigos de Cartago. Aquí se descubre, por lo menos en germen, una conciencia ecuménica, o, mejor dicho, germánica, anticatólica, que a la Iglesia católica tenía que parecerle, por fuerza, peligrosa. Así, el clero de Cartago prefería renunciar a la elección de un obispo, pero hubo de ceder a la voluntad del pueblo [6].

Víctor insertó en su historia de la persecución un libro sobre la fa católica [7], en el que, entre otras cosas, expone la cristología calcedoniana, es decir, la doctrina de las dos naturalezas. Está por tanto convencido de que sólo en Calcedonia se halla la respuesta definitiva a Arrio. Cierto que sólo Fulgencio de Ruspe, contemporáneo más joven de Víctor, podía argumentar eficazmente desde esta posición [8]. Junto con los argumentos bíblicos,

3. Ibid. 1, 27.
4. Ibid. 3, 5.
5. Ibid. 3, 7 y 12.
6. Ibid. 2, 2.
7. Ibid. 2, 56-101.
8. Cf. infra, p. 964.

que nos son conocidos por la primera polémica arriana y se habían desarrollado ya en el ámbito de habla griega, Víctor saca partido del tenor de la vieja traducción latina. Así Jer 9,10 reza según él: No oyen la voz de la substancia. Lo que el pasaje dice, en realidad, es que: Las colinas no oyen ya la voz de los rebaños; así describe Jeremías el abandono de la tierra de Israel, castigado por sus pecados. Víctor ve en este pasaje una prueba de que los herejes arrianos, que no quieren saber nada de la substancia común del Padre y del Hijo, caminan hacia la condenación [9]. A lo que parece, los vándalos se designaban a sí mismos en África como católicos, mientras que a los católicos romanos y a los donatistas les daban el nombre de homousianos [10]. Así podía Fulgencio argumentar que la palabra «católico» era tan poco bíblica como homusios, y que los arrianos tenían que resignarse a ser llamados triusianos [11].

De las *medidas disciplinarias* que hubo de adoptar la Iglesia se desprende que no siempre tenía éxito la lucha contra el arrianismo, sino que muchos fieles, incluso clérigos, se dejaban arrastrar por la corriente arriana. Así, el papa Félix II convocó en Roma el año 487 un sínodo del episcopado africano para resolver el problema de los desertores en la persecución de los vándalos. En su carta a los obispos de Sicilia [12] comunicaba el resultado: los clérigos superiores que se habían pasado a los arrianos debían hacer penitencia hasta el fin de su vida; los clérigos inferiores, los monjes y los seglares debían pasar tres años entre los oyentes y otros siete años entre los penitentes y durante dos años no podían participar en los dones del altar [13].

Más tarde, el concilio de Lérida del año 523 (can. 9) ordenaba que todos los que sin ser forzados se hubiesen rebautizado debían limitarse a participar siete años en la oración entre los catecúmenos y dos años más entre los fieles, antes de ser reconciliados. Hay que notar que no se dispuso nada acerca de los rebautizados forzados, sin duda porque los visigodos no ejer-

---

9. Análogamente Fulgencio en sus respuestas al rey Trasamundo: CChr 91, línea 377.
10. FULGENCIO, *Ep.* 9, 4.
11. Respuestas: CChr 91, líneas 651ss.
12. Cf. Hefele-Leclercq 2, 2, p. 934s.
13. Mansi VII 1057 C.

cían presión en Hispania. Como regla general, los arrianos o, mejor dicho, los germanos antiniceanos, insistían en que fuesen rebautizados los que pasasen a su confesión. El rey visigodo Leovigildo renunció a esta exigencia el año 580, a fin de facilitar la conversión [14]. Pero ya hacia el año 500 hubo en África católicos que habían pasado a los arrianos sin ser rebautizados y abrigaban la esperanza de no haber pecado tan gravemente ni de perder por ello la salvación eterna [15]. Por otro lado hubo conversiones de clérigos arrianos, en todo caso bajo la soberanía del católico Clodoveo, que el año 507 sustrajo la mayor parte de las Galias a los visigodos arrianos. Acerca de éstos dispuso el concilio de Orleáns (can. 11), convocado en 511 precisamente por Clodoveo, que fueran incorporados al ministerio mediante la imposición de las manos del obispo; las iglesias arrianas serían consagradas. En cambio, el concilio borgoñón del reino, que se reunió en Epaone el año 517, dispuso (can. 33) que sólo volvieran a ser aplicadas al uso católico aquellas iglesias que eran ya católicas antes de ser ocupadas por los arrianos; las otras, se decían, estaban demasiado mancilladas. Naturalmente, tales decisiones sólo eran posibles en la esfera de soberanía de príncipes católicos. Los seglares arrianos convertidos al cristianismo católico debían ser admitidos en la Iglesia mediante la unción con el crisma, que era administrada por el obispo, y sólo en caso de necesidad por el presbítero [16]. Gregorio de Tours refiere que así se procede tanto en las Galias francas [17] como en Hispania y que a veces se daba incluso un nuevo nombre al convertido [18]. En cambio, según Gregorio Magno, sólo en Oriente se practica la unción para la reconciliación, mientras que en Occidente basta la imposición de las manos [19]. Ahora bien, difícilmente se trataría de un cambio de la práctica, sino de un uso itálico romano, que Gregorio consideraría en general como el occidental.

En el primer tercio del siglo v descolló en el sur de las Galias Cesáreo, obispo de Arles, como el impugnador del arrianismo. Sin duda alguna, más importante que su obra sobre el mis-

---

14. Crónica de Juan de Biclara 14, 2.
15. Cf. Fulgencio, *De remissione peccatorum* i, xxii, 1.
16. Epaone 517 can. 16.
17. *Hist.* iv, 27.
18. Ibid. v, 38; cf. infra, p. 960.

terio de la Santísima Trinidad y que su Breviario contra los herejes es el hecho de que, debido a su influjo, el concilio de Vaison del año 529 (can. 3) prescribiera el triple *sanctus* para todas las misas. De esta manera se quería seguramente expresar que las tres Personas son igualmente santas, es decir, una sola substancia; en efecto, el can. 5 dispone que como hasta entonces se hacía ya en Oriente, en África y en Italia, también en el sur de Francia se añadiera al *Gloria Patri* «como era en el principio, ahora y siempre» a fin de contrarrestar el arriano «hubo un tiempo en que (el Verbo) no era». Sin duda alguna tales *medidas litúrgicas antiheréticas* tuvieron especial éxito y duración. En este contexto hay que hacer notar que la inserción del símbolo nicenoconstantinopolitano en la misa, que en Constantinopla había tenido ya lugar a comienzos del siglo VI, para Occidente significó una medida antiarriana. El rey visigodo Recaredo, inmediatamente después de que su pueblo hubo abrazado la fe católica, dispuso en el tercer concilio de Toledo del año 589 (prólogo) que dicho símbolo de la fe se recitara en voz alta en la misa antes de la comunión. En este mismo reinado godo de Recaredo se optó, como ya anteriormente en el reino franco de Clodoveo, por la integración de clérigos arrianos en el clero católico, supuesto que estuviesen dispuestos a observar el celibato[20]. En todo caso, parece que aquí se exigía una nueva consagración; por lo menos se dice que se debe recibir de nuevo la «bendición del presbiterado».

Si bien Víctor de Tunnuna[21] refiere en el año 507 que en las termas se discutía de teología, es decir, sobre la doctrina de la Trinidad, en realidad tenemos muy pocas noticias de *discusiones* entre teólogos. El encuentro entre el obispo africano Fulgencio —desterrado a Cerdeña, pero llamado por breve tiempo a Cartago— y el rey vándalo arriano Trasamundo (hacia 515), representa un destacado acontecimiento que sin la menor duda se puede comparar con el encuentro de Ambrosio y Teodosio[22]. Con esta ocasión compuso Fulgencio su obra en tres tomos dirigida

19. *Reg. Ep.* XI, 52.
20. Concilio II de Zaragoza 592, can. 1.
21. MGAuctant. XI, p. 139.
22. DIESNER, *Religionspolitik* 13.

a Trasamundo y que todavía se conserva[23]. Es posible que poco antes el obispo Avito de Vienne discutiera sobre la Trinidad con el rey arriano borgoñón Gundobad († 516)[24]. En todo caso, la situación en el reino borgoñón era distinta de la del reino vándalo de África. En efecto, Avito logró convertir a la fe católica a Segismundo, hijo y sucesor de Gundobad. No es sorprendente que no se hayan conservado noticias sobre discusiones teológicas del tiempo de las guerras de Justiniano contra los germanos. Luego, hacia fines del siglo VI se habla por fin al menos de la discusión mantenida en Mérida bajo el rey Leovigildo entre el obispo católico Masona, que por lo demás era de ascendencia goda, y el obispo arriano Sunna[25]. Ahora bien, el resultado da la impresión de tratarse de algo inusitado. Se dice que Masona argumentó inesperadamente en forma escolástica clara y convincente, de modo que su contrincante arriano, Sunna, no pudo rebatir su argumentación. Sorprendió la forma filosófica técnica con que sabía argumentar aquel obispo. Por desgracia, no se aduce ninguno de sus argumentos. Debe admitirse con toda seguridad que tales discusiones no eran precisamente frecuentes[26], tanto más, cuanto que en este caso Leovigildo la había hecho celebrar como disputa teológica en la que se ponía en pleito la sede episcopal de Mérida.

Gregorio de Tours, en su obra histórica terminada hacia fines del siglo VI, nos habla de dos *discusiones* que él mismo había tenido con godos arrianos llegados de Hispania; su informe es tan prolijo porque la lucha contra el arrianismo era para él un asunto importante, como se echa de ver por la circunstancia de que no sólo introduce su obra entera con el símbolo de Nicea, sino que ya en el prólogo refuta el argumento arriano de Marcos 13, 32 (el Hijo no conoce el momento ni la hora en que tendrá lugar el fin), entendiendo este «Hijo» como el pueblo entero de los cristianos. El godo Agila, que no era precisamente sacerdote, sino enviado del rey Leovigildo, se mostró perfectamente a la altura de la discusión, pese al concepto tan poco fa-

23. Cf. infra, p. 964s.
24. Véase la carta 53 de Avito a Heraclio.
25. *Vitae Patrum Emeritensium* 11.
26. Así opina DÍAZ y DÍAZ, «Settimane» V, 185.

vorable que Gregorio formula de él[27]. Agila aludió a que, según Jn 14, 28, el Padre es mayor que el Hijo, a que Cristo estuvo triste y exhaló su espíritu, como refiere el Evangelio de Mateo (26, 38 y 27, 50 respectivamente), y hasta incluyó al Espíritu Santo en la discusión, diciendo que había sido prometido y enviado (... *promissus* — *missus)* y que por tanto era menor que el Padre y el Hijo. Gregorio intentó argumentar con el desastroso fin de Arrio, pero recibió de su contrincante la merecida réplica, pues Agila le dijo que nunca se debe denigrar una religión ajena, cosa que tampoco hacían los arrianos, sino que incluso permitían que se honrase con una inclinación de cabeza un lugar de sacrificio pagano[28].

La discusión con Oppila el año 584[29] da a entender que entre tanto se había modificado el arrianismo godo en España. Oppila se profesaba ortodoxo (el Padre, el Hijo y el Espíritu son según él *unius virtutis)* y participaba en la eucaristía, aunque sin comulgar. Interpelado luego por Gregorio, declaró que se apoyaba en el *Gloria Patri*, que había que dar gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. En esto lo reconoció Gregorio como hereje y discutió largo tiempo, aunque sin resultado, para convencerlo de lo bien fundado de la fórmula católica (Gloria al Padre y al Hijo...). Si aceptamos la noticia[30] de que el rey godo arriano Leovigildo había comenzado a orar en iglesias católicas y declarado que el Hijo es *aequalis Patri* y que sólo no podía reconocer como Dios al Espíritu Santo, se ve cuán profunda había sido la transformación que el rey Leovigildo había impuesto en el concilio arriano del año 580[31] (único del que tenemos noticia): renuncia a la exigencia de rebautizarse, reconocimiento de la igual divinidad del Hijo. Sin embargo, no deja de extrañar que el rey se atuviera con tanto ahínco a la forma arriana del *Gloria Patri*. De aquí se desprende sin duda que los arrianos, y sobre todo sus reyes, que dominaban sus Iglesias, no se atenían propiamente a consideraciones teológicas reflejas, sino más bien a tradiciones, y a formas litúrgicas. En todo caso

27. GREG. DE TOURS, *Hist.* V, 43.
28. Cf. sobre esto F.J. DÖLGER, AuC 6, p. 69s.
29. GREG. DE TOURS, *Hist.* VI, 40.
30. Ibid. 6, 18.
31. JUAN DE BICLARA, *Chron.* 14, 2.

Leovigildo preparó así, desde luego sin quererlo, el paso de todo su pueblo al catolicismo, sobre todo cuando decretó una profunda modificación, que además representaba ya la mitad del camino hacia la confesión nicena[32], en efecto, con ello provocó una gran conmoción en el arrianismo, que en el fondo sólo vivía de la tradición. Por otro lado Leovigildo, con esta profunda intervención en el dogma y en la disciplina eclesiástica, habría preparado la supremacía de los futuros reyes católicos sobre la Iglesia, tanto más cuanto que se puede suponer que entre los obispos del tercer concilio de 589, en el que el rey Recaredo se mostró ya tan autoritario, participarían también miembros del concilio arriano de Leovigildo del año 580.

Hubo, como es natural, especiales conversaciones sobre la fe *con ocasión de bodas de príncipes,* como, por ejemplo, cuando hacia 565 las princesas godas arrianas Brunequilda y Galasvinta llegaron de Hispania como esposas de dos reyes francos y tras la «predicación de los obispos y la exhortación del rey» se convirtieron, confesaron la Trinidad divina y fueron ungidas con crisma[33]. Es interesante que en el caso inverso, cuando una princesa franca católica llegó a Hispania como esposa de un príncipe godo arriano, a saber, Ingunda para Hermenegildo, Gregorio atribuya a ésta incluso actividad parenética. Añade que así logró que Hermenegildo se hiciera católico, recibiera la unción con el crisma e incluso un nuevo nombre, Juan[34]. Gregorio tenía poca simpatía por todo lo godo y hasta por todo lo hispano. Así, no menciona la actividad del obispo Leandro de Sevilla, que fue importante para la conversión de Hermenegildo, sino únicamente la exhortación que el obispo de Agde hizo a Ingunda que estaba de paso para Hispania[35]. Para este obispo, lo mismo que para Gregorio Magno, es mártir Hermenegildo, que se había rebelado contra su padre y finalmente recibió la muerte en la prisión. Los autores españoles católicos del siglo VII hablan, por el contrario, no de la conversión de Hermenegildo, sino de su alianza con los griegos y de su rebelión contra su padre, el rey

32. Cf K.F. STROHEKER, *Leowigild,* en: id., *Germanentum und Spätantike,* Zurich-Stuttgart 1965, p. 134-191, especialmente 174ss.

33. GREG. DE TOURS, *Hist.* IV, 27.

34. Ibid. V, 38.

35. Ibid. IX, 24.

legítimo Leovigildo [36]. Tan rápidamente se modificó el juicio una vez superada la disputa arriana. Aunque Gregorio de Tours tenía, evidentemente, interés en poner de relieve a los francos y por consiguiente a la princesa franca Ingunda destinada como esposa a España, no se puede sin embargo dudar de la autenticidad de las noticias sobre la constancia y la formación religiosa de esta princesa. Así, una vez en España, pese a las amenazas y a los malos tratos de su suegra, que además la hizo sumergir en la pila bautismal para forzarla a ser rebautizada, pronunció estas palabras: «En realidad basta con que una vez haya sido yo purificada del pecado original con el baño saludable del bautismo y haya confesado a la Santa Trinidad en una igualdad» [37]. Es posible que la constancia de Ingunda contribuyera a que el rey Leovigildo renunciara a la exigencia de una segundo bautismo [38].

Del comportamiento de las tres princesas, de la intervención de Leovigildo y de hechos parecidos en el África vándala se podrá concluir que el cristianismo católico desarrolló en los pueblos germánicos recién convertidos unos sentimientos éticos individuales de confesión de la fe, mientras que el cristianismo arriano permaneció anclado en el sentimiento ético germánico del seguimiento al señor.

Ahora bien, la lucha contra el arrianismo pudo fácilmente caer en el otro extremo. El rey Chilperico, que también en otros casos se había mostrado muy pretensioso, redactó un edicto de profesión de fe sobre la Trinidad y quiso imponerlo a todos los obispos [39]. Gregorio de Tours comprendió en seguida que se trataba sencillamente de una nueva edición del sabelianismo, pero sólo el obispo Albi pudo retraer al rey de su intento, que en todo caso debe incluirse en el enfrentamiento global con el arrianismo. Buena parte de este enfrentamiento estuvo, pues, sostenida por seglares, e incluso por seglares no pertenecientes a la nobleza, aunque sobre esto no dispongamos de noticias explícitas. Así, el mérito de haber superado el arrianismo no recae sólo sobre des-

---

36. Krusch-Levison, *Greg. de Tours*, MGSS rer. Mer. p. 244, nota 3
37. Greg. de Tours, *Hist.* v, 38.
38. Cf. supra, p. 959s.
39. Greg. de Tours, *Hist.* v, 44.

tacadas figuras de obispos y de teólogos, sino sobre el conjunto de los fieles católico-romanos.

Las dominaciones germánicas arrianas en el África del norte y en Italia, que en el siglo VI se habían desarrollado en sentido inverso, de forma que los vándalos pasaron de la intolerancia a una cierta tolerancia con los católicos, mientras que en el Estado de Teodorico el Grande sucedió lo contrario[40], terminaron a mediados del siglo VI en virtud de las guerras de reconquista de Justiniano. La soberanía arriana de los visigodos en Hispania, que hasta los años 580 había sido verdaderamente tolerante, pero luego, por breve tiempo, bajo Leovigildo, había ejercido presión sobre los católicos, el año 586 se hizo católica bajo el rey Recaredo, de modo que hacia fines del siglo VI habría podido en realidad ser superado el arrianismo en todas partes, si los longobardos no se hubiesen encargado de organizar un cierto epílogo. No se puede determinar con exactitud qué aportaron propiamente a Italia en materia de fe; lo cierto es que muchos de ellos eran todavía paganos, aunque no actuaron como perseguidores de los católicos, pero sí como guerreros brutales[41]. En el aspecto religioso y eclesiástico, los longobardos, con ser señores de Italia, se sentían inferiores a los vencidos. Cierto que bajo el rey longobardo Rotaro (en el segundo cuarto del siglo VII) había en muchas ciudades de Italia, al lado del obispo católico, también otro arriano[42], pero no oímos nada de controversias teológicas. Desde 640 poco más o menos hasta 680 se convirtieron los longobardos al catolicismo; la conversión venía facilitada por la circunstancia de que la Iglesia católica estaba enfrentada con Bizancio debido al cisma de los Tres Capítulos[43] o por la disputa con los monotelitas[44], de modo que los longobardos no tenían necesidad de abrazar la religión de sus adversarios políticos[45].

Lo que refieren por lo regular los autores católicos no permite deducir muy alto nivel teológico en los arrianos. De todas formas, han llegado hasta nosotros algunos testimonios importantes.

40. DIESNER, *Religionspolitik* 5 y 19.
41. Cf. SESTAN, «Settimane» V, 661.
42. PAULO DIÁCONO, *Historia Langobardorum* IV, 42.
43. Cf. p. 986s.
44 Cf. p. 857.
45. SESTAN, «Settimane» V, 664.

Así, el célebre *Codex argenteus*, manuscrito de la Biblia escrito con tinta de plata y conservado en Upsala, habría sido escrito en Italia en tiempos de Teodorico y representaría una prueba de la alta cultura religiosa arriana. Que también hubo arrianos de alto nivel científico y teológico puede deducirse de un códice escrito en Italia en el siglo VI probablemente por un godo culto [46]. Hallamos en él, escrito en el amplio margen —originariamente en blanco— de un códice de san Ambrosio que contenía los dos primeros libros *De fide* del obispo de Milán y las *Gesta Aquileiensia* (o sea las actas del sínodo de Aquilea de 381), la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*. Así pues, el autor del texto marginal tenía interés en corregir el relato sobre aquel sínodo influenciado por san Ambrosio, añadiendo en el mismo códice la obra del arriano Maximino contra el obispo de Milán. Este nivel teológico del arrianismo godo pudo haber sobrevivido a la soberanía política. En todo caso, el escrito polémico que el obispo Agnello de Ravena compuso hacia el año 560 contra el arrianismo [47], pudo haber sido dirigido contra los godos arrianos.

En el siglo VII se puede constatar que el obispo de Pavía dependía directamente de Roma y era consagrado por el obispo de esta ciudad, aunque Pavía pertenecía propiamente a la provincia eclesiástica de Milán. Éste es el caso más temprano de exención de un obispo en Occidente e incluso el único hasta el siglo XI [48]. Cierto que a la corte del rey longobardo debían tributarse honores especiales, pero esta reglamentación se produjo de resultas de la disputa arriana. A lo que parece, a comienzos del siglo VII se había extinguido la sucesión católica, pero luego, al convertirse al catolicismo el obispo arriano, éste notificó su conversión al obispo de Roma y fue aceptado por él [49].

Los logros y los progresos, pero al mismo tiempo también el lastre y el exclusivismo de la *teología antiarriana*, que tuvo repercusiones en lo sucesivo y en parte hasta hoy, pueden descubrirse con especial claridad en Fulgencio. Fulgencio fue obispo de la ciudad norteafricana de Ruspe a comienzos del siglo VI, pero

---

46. Así KAUFFMANN, loc. cit. XXII.
47. SCHANZ, loc. cit. IV, 2, p. 595.
48. BERTOLINI, «Settimane» VII, 479.
49. BOGNETTI, «Settimane» VII, 429.

vivió desterrado en Cerdeña la mayor parte del tiempo de su pontificado. Destacó no sólo como el mayor teólogo latino de su siglo, sino también como el más decidido y serio impugnador de la profesión de fe homousiana antinicena de Seleucia-Rímini, defendida por los germanos. En sus obras antiarrianas cita principalmente a Cipriano y a Tertuliano, o sea a autores prenicenos (no, por ejemplo, a Agustín, por el que estaba tan influenciado que se le pudo llamar el Agustín abreviado). De todas formas, contra los germanos que no superaban el nivel del sínodo de Seleucia-Rímini [50] argumentaba desde la altura del desarrollo teológico de los dogmas trinitario y cristológico que se había alcanzado en su tiempo. Así declara, por ejemplo [51], que quiere hablar de tal forma que no se le pueda imputar la idea de dos Cristos ni la introducción de una cuarta persona en la Trinidad; así pues, en esta polémica en el fondo anticuada tiene presente el objetivo antinestoriano del siglo V y el antiapolinarista del siglo IV. Más aún: puede incluso proponer a los vándalos como algo necesario para la salvación, resultado de la evolución teológica no apoyado por definiciones de la Iglesia. Tal es sobre todo el caso de la analogía trinitaria psicológica de san Agustín, que Fulgencio expresa como *memoria-intelligentia* (o bien *cogitatio* o *verbum*)-*voluntas* [52]. Contra Fabián declara [53], por ejemplo, que quien quiera después conocer la verdad del Creador debe contemplar ahora la imagen del Creador en el espejo del hombre creado: mediante esta fe, dice, puede uno elevarse a la visión.

Ahora bien, Fulgencio no se detuvo en san Agustín, sino que en algunas cuestiones cristológicas lo superó. Así, para Agustín era el alma de Cristo el eslabón entre su divinidad y su humanidad, de modo que en el momento de su muerte la divinidad sólo quedó ya unida con el alma, pero no con el cuerpo [54]. Fulgencio en cambio recalca la idea de que el alma de Cristo quedó en su muerte unida también con el cuerpo, y así, por lo menos en este punto está influenciado por la cristología oriental [55], pues

50. Cf. supra, p. 85ss.
51. *Ad Trasam.* III, 2, 1.
52. *Contra Fastidiosum:* CChr. 91, lín. 643 694 774.
53. *Fragm.* 18, 4-6.
54. GRILLMEIER, loc. cit. 325s 391s.
55. Id., ibid. 283.

el primero que se expresó claramente en este sentido parece haber sido Gregorio Niseno [56]. Fulgencio profesó sin duda esta doctrina [57] no sólo para subrayar la omnipresencia de la naturaleza supraterrestre de Cristo y demostrar así su divinidad, sino también para destacar cómo dicha naturaleza era incapaz de sufrir, afirmación que para los germanos antinicenos seguía siendo inaceptable, pues hallaban en los relatos bíblicos de la pasión la prueba de la inferior divinidad de Cristo [58].

Fulgencio desarrolla por lo menos una psicología elemental de Jesús: De su alma humana es de la que se dice que aún no conocía el bien y el mal y que creció en sabiduría y gracia [59]. También en esto se muestra el importante progreso de la posición nicena con respecto a la disputa arriana del siglo IV. Pero sobre todo es fruto de la teología trinitaria católica, que entre tanto había venido a tenerse como cosa obvia, el que Fulgencio atribuyera a la Trinidad entera todas las manifestaciones y todos los efectos sobrenaturales, aproximando tanto entre sí a las personas divinas, que su invocación se entremezclara. Contra el argumento del antiniceno Fabián, según el cual el «padrenuestro» se dirige sólo al Padre, y sólo al Padre se presenta la oblación de la Iglesia, por lo cual el Hijo y el Espíritu son de rango inferior, afirma resueltamente Fulgencio que tanto el «padrenuestro» como la oblación de la Iglesia se dirigían a la Trinidad entera [60]; lo mismo hay que decir de la oración de los profetas; sólo se menciona separadamente al Padre a fin de evitar el peligro de politeísmo [61]; siendo la Trinidad sólo una substancia, y dado que opera nuestra salvación en poder y bondad inseparables, se la invoca conjuntamente, incluso cuando sólo se menciona el nombre del Padre [62]. Cuando Fulgencio rechaza la idea de que Éx 3, 14s se refiere sólo a la persona del Padre y que sólo a él compete el ser inmutable, arguyendo que de ello se seguiría que el Padre se había aparecido [63]; todo esto suena como algo bastante arcaico y re-

56. *Antirrheticus*, c. XVII.
57. *Ad Trasam*. III, 1 y 3, 30 y 31, *Contra Fastidiosum* 20, 4, etc.
58. Cf. *Ad Trasam*. III, 19.
59. Ibid. I, 8, 2 y III, 16, 4.
60. *Fragm*. 31 y 34 contra Fabián.
61. Ibid. 29, 18 y 19.
62. *Fragm*. 30, 5.
63. *Ad Trasam*. III, 10, 3.

cuerda las ideas de los apologetas[64] y de la teología prenicena en general. Por ello se espera que se asigne al Hijo la aparición; ahora bien, Fulgencio interpreta la aparición de Dios de esta manera: Dios se hizo visible mediante una *creatura subiecta;* por eso debe referirse Éx 3, 14 a la Trinidad entera[65]. En realidad Fulgencia sabe todavía que algunos *(aliquanti,* no sólo antinicenos, a lo que parece) refieren al Hijo las apariciones de Dios del Antiguo Testamento, así como los descensos de Dios a la tierra[66]; pero esta interpretación no tendría porvenir.

Pero tampoco los adversarios de Fulgencio, aunque se remiten a la asamblea eclesiástica de Seleucia-Rímini, se detuvieron absolutamente en la primera fase de la discusión de la teología trinitaria, sino que incluyeron también la cuestión del Espíritu Santo. Fabián, por ejemplo, tiene al Espíritu Santo por un ser subordinado de rango inferior, porque no se pide que venga, sino que sea enviado[67]. Así pues, al argumento corriente por parte católica en favor de la divinidad del Espíritu Santo, tomado de la fórmula bautismal, se opone aquí un argumento tomado de la práctica de la oración de la Iglesia. Ahora bien, según Fulgencio, el envío del Espíritu Santo no se puede comparar con el envío de los ángeles, como lo hace Fabián[68]; al Espíritu se le considera como enviado por el Padre y el Hijo[69] más bien porque procede del Padre y del Hijo *(a patre filioque procedit)*[70]. El *Filioque,* tan controvertido más tarde, tiene por tanto una raíz antiarriana. El hecho de «proceder» *(processio)* confiere al Espíritu Santo un rango muy particular. Mientras que el ser engendrado o nacido se puede transferir del Hijo único a los numerosos hijos (adoptivos), el proceder sólo vale del Espíritu Santo y no puede predicarse de ninguna criatura[71]. Fabián, en efecto, para apoyar la inferior divinidad del Hijo, se remitía al hecho de que el hombre había sido creado a imagen suya (del Hijo). Fulgencio en cambio insiste en que el hombre es imagen de la Trinidad entera[72]. Sin

64. Cf., por ejemplo, JUSTINO, *Prim. Apol.* 63, 10ss.
65. *Ad Trasam.* III, 11, 1. 66. Ibid. II, 10, 2.
67. Cf. *Fragm.* 29, 14 contra Fabián.
68. *Fragm.* 28, 1.
69. *Fragm.* 29, 18.
70. *Fragm.* 19, 18; también 27, 7.
71. *Fragm.* 27, 8.
72. *Fragm.* 21, 3.

citar la analogía trinitaria agustiniana, revela hasta qué punto depende de ella también en este lugar. Ahora bien, esto significa por un lado que sólo la parte espiritual de la naturaleza humana se entiende como imagen de Dios, a saber, memoria-conocimiento-amor, como representación del Padre, del Verbo y del Espíritu, y por otro lado que —sin pretenderlo— la relación del hombre con Dios no aparece ya como relación personal, sino en calidad de imagen natural. Ambos aspectos tienen notables consecuencias para la moral y la religiosidad cristianas, en cuanto que por un lado la oración y la oblación van dirigidas a la Trinidad total como substancia única[73], y, por otro, no se le puede ya asignar significado alguno positivo a la sexualidad[74]. En realidad, las ideas de Fulgencio (y de los otros defensores católicos del Niceno) no venían empujadas en esta dirección precisamente por la primitiva hostilidad al cuerpo, sino más bien por la convicción de que toda afirmación sobre Dios sólo puede hacerse analógicamente. En cambio, los adversarios del Niceno querían pensar lo *divino como se piensa lo humano*[75]. *Más aún: Fulgencio les* reprocha formular ideas de carne y sangre que no pueden heredar el reino de Dios (cf. 1 Cor 15, 50). No cabe duda de que tal argumentación hacía impresión, pero mezclaba la exigencia que se puede formular al pensar filosófico con las exigencias neotestamentarias de penitencia y conversión.

Al sacerdote arriano Fastidioso, otrora monje católico, que sostenía que de la indivisibilidad de la Trinidad se seguiría que ésta fue engendrada, que padeció, etc.[76], responde Fulgencio recurriendo a la cristología calcedoniana: Como en Cristo no hay una persona doble, aunque perdura la peculiaridad de cada una de las dos naturalezas, así tampoco la asunción de la naturaleza humana es común a la Trinidad entera[77]. En este contexto hay

---

73. Cf. supra, p. 965.

74. Cf. Doctrina del pecado original, y p. 972.

75. *Cogitare divina sicut cogitat humana: Fragm.* 28, 16, contra Fabián.

76. FASTIDIOSO, *Sermo*, n.º 4.

77. *Contra Fast.*, n.º 12. DIESNER (FULGENTIUS 54) considera las invectivas de Fulgencio contra Fastidioso simplemente penosas. Las entiende sin duda como expresión de la convicción manifestada con frecuencia en la polémica contra los herejes, según la cual éstos son también moralmente inferiores. Sin embargo, la afirmación de Fulgencio, de que el monje y sacerdote Fastidioso habría caído en la lascivia, habría vivido en ella dos años y él mismo se habría considerado feliz hasta que murió, según parece, en fecha bastante temprana (*Contra Fast.* 21, 1 y 22, 1), parece

que llamar la atención sobre un grave punto débil de la teología de Fulgencio, que evidentemente exigía una compensación. Si bien la unidad de la persona de Cristo es para Fulgencio una conquista teológica tan asegurada como la dualidad de las naturalezas, hay que reconocer que él no tiene un concepto de persona en sentido de personalidad, sino que entiende la persona casi como algo físico-natural: Dios padeció en el hombre porque la persona de Dios y del hombre es sólo una en Cristo; Dios no padeció con el hombre porque en el Cristo uno no están mezcladas la substancia de Dios y la del hombre [78]. Por razón de la unidad de la persona atribuye la Escritura el padecer al Hijo de Dios, pero la divinidad misma de Cristo, que en cuanto a la carne padeció por nosotros, debe calificarse de inmortal y de impasible [79]. Así pues, no aparece la persona como sujeto, sino la divinidad de Cristo.

Finalmente, Fulgencio puede incluso poner en paralelo la unidad de persona de Dios y del hombre en Cristo —de resultas de la cual se pueden predicar del Hijo de Dios la pasión y la resurrección— con la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo, de resultas de la cual la entrega del Hijo por el Padre es al mismo tiempo una entrega del Hijo por sí mismo [80]. Cuando por otro lado dice que tanto sacerdote como también oblación son funciones y nombres de la naturaleza humana de Cristo [81] o que el hombre entero se ofreció en sacrificio, o que entregó su alma [82], entonces aparece lo humano en el Redentor casi como un sujeto autónomo junto a la divinidad de Cristo. Así Fulgencio se aproxima peligrosamente al nestorianismo, porque en él, por un lado, falta la doctrina de la apropiación de Cirilo de Alejandría (el Hijo de Dios se apropió e hizo suya la carne con todos sus padecimientos) y, por otro lado, al formar en el frente antiarriano,

---

revelar conocimiento de los hechos. Quizá se trate aquí de un monje que se habría pasado al «arrianismo», entre otras cosas, para poder casarse y seguir siendo sacerdote. Entonces, este caso pertenecería a la historia del celibato; por otro lado, se puede descubrir aquí que los católicos tenían que habérselas no sólo con vándalos que hablaban mal el latín, sino también con latinos que se habían pasado al arrianismo.

78. *Ad Trasam.* III, 18, 3.
79. Ibid. III, 27, 2.
80. Ibid. III, 32, 2.
81. Ibid. III, 30, 5.
82. Ibid. III, 18, 1.

piensa deber insistir en la idea de que el sacrificio se dirige a la Trinidad entera. Sin embargo, allí donde renuncia a los conceptos de naturaleza y de persona, logra expresarse no sólo en buen sentido, ciriliano, sino de acuerdo con la ortodoxia de la Iglesia universal, empleando el lema de Cirilo «uno y el mismo» adoptado por el concilio de Calcedonia. Uno y el mismo Cristo sintió en la humanidad lo que es del hombre, pero en la divinidad permaneció impasible e inmortal [83].

Por otro lado, la polémica con la idea de que Cristo padeció en su naturaleza supraterrestre [84] llevó a Fulgencio a afirmar que Cristo asumió un alma racional con sus *passiones* a fin de liberar a nuestras almas de todas las *passiones* [85]. Aquí se interpreta la redención de manera muy unilateral, en sentido más estoico que bíblico; el biblicismo de los arrianos provocó, pues, en los católicos una retirada de la Biblia en dirección a posiciones filosóficas. También esto tuvo repercusiones y consecuencias duraderas, exactamente como la fosilización de la teología trinitaria. Mientras que los nicenos de Sárdica (343) habían concedido todavía que el Padre, precisamente por razón del nombre de Padre, es mayor que el Hijo, para Fulgencio el Hijo sólo es pospuesto al Padre en tanto que el encarnado [86], más aún: el Padre no debe siquiera ser preferido al Hijo [87]. Así, el antiarrianismo condujo al pleno aplanamiento de la teología de la economía trinitaria.

Una parecida fosilización se puede observar en la idea que se ofrece de la Iglesia: la verdadera Iglesia viene caracterizada casi únicamente por la fe en una Trinidad indivisa y de una misma esencia [88]; la fe salvífica parece ser tan sólo la confesión de un Dios substancialmente uno [89]. La proclamación de la acción salvadora de Dios en el Jesús histórico pasa a segundo término. Fulgencio se remite en su eclesiología a Cipriano [90], pero para Cipriano no había fuera de la Iglesia, madre única, nada digno de estima, nada cristiano, nada dotado de gracia. Fulgencio, como

83. Ibid. III, 28, 3.
84. Ibid. III, 19.
85. Ibid. III, 21, 1.
86. *Contra Fastidioso* 8, 1.
87. *Nec praeferendus:* respons.: CChr 91, lín. 614.
88. *Remiss. peccat.* I, 22, 2.
89. Ibid. I, 21, 7.
90. Ibid. I, 21, 1.

heredero del antidonatismo agustiniano, intenta en cambio el siguiente compromiso: La Iglesia, como madre, es comparable a Sara, mientras que las comunidades cismáticas o heréticas se han de comparar con la sierva. También los hijos de la sierva pueden lograr la salvación si vienen a la verdadera madre; sólo entonces les aprovecha la verdad del semen paterno, a saber, el bautismo administrado válidamente en la herejía[91]. Aquí da la sensación de que la pertenencia a la Iglesia decide sobre la eficacia del verdadero don divino de la gracia, de que la Iglesia está por encima de Dios o por lo menos se halle más próxima al sentir creyente y hasta al pensar teológico. Así, también este máximo teólogo de Occidente del siglo VI es una prueba de cuán peligrosa y fatal es por un lado la formación de un frente antiherético, sobre todo cuando la evolución de la teología ha ido más allá del punto controvertido, y cuán necesaria es por otro admitir todos los logros conseguidos por las anteriores generaciones de teólogos.

En realidad, dentro de la piedad católica y de las formulaciones católicas de fe, aun después de terminada la polémica con el arrianismo de los germanos, se pueden descubrir vestigios de esta lucha, que en parte perduran hasta en nuestros días[92]. Sobre todo la liturgia hispana revela el empeño en subrayar una y otra vez la misma divinidad de Cristo y del Espíritu Santo. El hecho de que la interpelación en la oración sea algo deslizante y con frecuencia no se vea claro a qué persona divina se quiere referir, es intencionado y no debido a negligencia. Algo parecido, aunque atenuado, puede descubrirse también en la liturgia galicana. El que Braulio, obispo de Zaragoza († 651), hablara del *Creator Christus Dominus*[93], no adquirió, sin embargo, a este respecto el mismo significado de las fórmulas de Gregorio Magno, que tienen un tenor análogo. Por ejemplo, en el sermón 7.º sobre Ezequiel 1-3 (n.º 2) llama éste a Cristo tanto juez como creador; Cristo es nuestro creador *(auctor noster*, ibid., n.º 4), Cristo es el autor y salvador del género humano (ibid., n.º 12), Cristo es el creador de todos,

---

91. Ibid. I, 23, 1.2.

92. Cf. también J.A. JUNGMANN, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, en: id., *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, p. 3-86, especialmente 41 y 52ss.

93. *Ep.* 20; cf. JUNGMANN, loc. cit. 41s, notas 40 y 41.

incluso de los ángeles (ibid., n.º 19); Cristo es el *sublimis Deus* del que se trata en Ezequiel (ibid., 8, 2); Cristo es el Dios siempre operante, que derrama interiormente la gracia mientras que exteriormente atrae a sí al hombre. Más aún: incluso cuando Gregorio recalca contra Pelagio que sólo podemos hacer algo bueno gracias al don del Señor (ibid., 9, 2) se echa de ver que piensa en Cristo en cuanto Dios. Por consiguiente, su posición es también en este contexto más marcadamente antiarriana que antipelagiana. Esto se observa también cuando Gregorio prohíbe al obispo Desiderio de Vienne enseñar gramática, pues en una misma boca no puede haber lugar para la alabanza de Júpiter juntamente con la alabanza de Cristo [94]. Así Gregorio contrapone instintivamente a Júpiter, dios supremo de los paganos, no precisamente a Dios Padre, sino a Cristo. Dado que Gregorio tuvo tanto influjo en toda la piedad medieval con sus cartas, homilías y explicaciones de la Biblia, no tiene nada de extraño el que esta actitud lograse gran difusión; así, la composición poética medieval conocida por el nombre de *Canto de Heliand* está totalmente influenciada por dicha actitud. Quizá se pueda aludir también en este lugar al uso alemán actual de designar sencillamente como *Herrgott* (Señor Dios, Nuestro Señor) a Cristo crucificado, al Crucificado que domina el hogar de las familias católicas, lo que no es en último extremo sino una derivación de aquel empeño antiarriano de subrayar con todos los medios la divinidad de Cristo. De todos modos, hay que reconocer que la Iglesia occidental no ha sido tan duraderamente influenciada por ninguna polémica como por la impugnación del arrianismo. Las dos controversias que todavía nos quedan por tratar son más bien episodios.

La disputa semipelagiana

Fulgencio, del que hemos hablado prolijamente con ocasión de la controversia arriana [95], fue también quien dio la última mano a la doctrina agustiniana de la gracia. Frente a los llamados «se-

---

94. *Reg. Ep.* XI, 34. Efectivamente, el estudio de la gramática no era posible sin el estudio de textos de la antigüedad pagana, que siempre tenía cierto colorido religioso.

95. Vide supra, p. 963.

mipelagianos» (aquellos teólogos que, como el monje Juan Casiano y Fausto, obispo de Retz, en el sur de las Galias, entendían el deseo de salvación del hombre como obra de su propia voluntad, y la predestinación sencillamente como fruto de la presciencia divina, concepción que había penetrado en los sínodos galos después de 470), defendió Fulgencio a Agustín, llevando adelante su doctrina, hasta sus últimas consecuencias aunque sin exagerarlas. En Agustín se hallan contradicciones, no así en Fulgencio. Agustín se corrigió repetidas veces (en sus sermones se alejó con frecuencia no poco de las tesis que había mantenido en la polémica). Fulgencio, en cambio, con una lógica implacable y sin ceder a ninguna clase de consideraciones, vino a dar en las siguientes doctrinas capitales.

La culpa de nuestros primeros padres es transmitida por la generación[96]. Todos los hombres son indignos de la salvación y reos de condenación[97]. La voluntad libre es radicalmente incapaz de dirigirse al bien[98]. La gracia de Dios es absolutamente necesaria *para comenzar, continuar y consumar cualquier obra meritoria*[99]. La gracia de Dios es absolutamente indebida, todos son indignos de ella, y se les da a los hombres por pura misericordia y al arbitrio de Dios[100]. Dios no mira a las obras futuras de los hombres para predestinarlos al cielo[101], sino únicamente para predestinarlos a las penas eternas[102]. La voluntad salvífica de Dios sólo es universal (1 Tim 2, 4) en cuanto que vienen elegidos hombres de todas las naciones, de todos los estados y de todas las edades[103]. Los niños muertos sin el bautismo son condenados a las penas eternas[104]. Cuando se arguye a Fulgencio que para la salvación no sólo es necesario el bautismo, sino también comer y beber el cuerpo y sangre del Señor, da él esta interpretación de la eucaristía: Como todos los cristianos son el cuerpo uno del Señor, se participa de este cuerpo en el momento en que se acerca a él, es decir, en el momento en que uno es bautizado[105]. El bau-

96. *Verit. praedest.* I, 4. 5 97. Ibid. 7.
98. Ibid. II, 5. 99. Ibid. II, 13.
100. *De fide* 33 y 34. 101. *Verit. praedest.* III, 4 5
102. *Ad Monimum*, I, 24.
103. *Verit. praedest.* III, 15.
104. *De fide* 70. Sobre el conjunto: G.G. LAPEYRE, *St. Fulgence de Ruspe*, París 1929, p. 271s.
105. *Ep. ad Ferrandum* 12, 24.

tismo confiere por tanto ya todo lo que está contenido en la eucaristía.

Por lo demás, no es el sacramento del bautismo en cuanto tal el que otorga la liberación del pecado, sino que los niños vienen liberados mediante el ministerio de la confesión de fe de otros, ya que también están ligados por la cadena de la injusticia de otros. Vienen purificados cuando otros pronuncian la confesión colmada de Espíritu, ya que están también mancillados por la generación carnal de otros [106]. Así pues, como los niños están doblemente destinados por otros a la perdición (por el origen, y por la transmisión del pecado) pueden ser también destinados a la salvación por otros, es decir, por la fe y la confesión de otros. Así, por un lado el sacramento viene espiritualizado y relativizado, y por otro el *carnalis concubitus* y el *spiritualis affectus* se contraponen de tal manera como si el Espíritu (gracia) y la carne (sexualidad) fueran sencillamente realidades de naturaleza contrapuesta. Esta impresión se refuerza si el pecado original *del hombre se entiende como pérdida de la salud del alma (animae sanitas)* o de la vestidura de la fe *(vestimentum fidei)*, de modo que los apetitos carnales hacen estragos en el hombre [107]. Aquí parece olvidarse que el pecado de Adán consistió en querer ser como Dios y no en que la carne llegara a imponerse. Pero no es éste el único estrechamiento que se puede observar en este gran discípulo y ejecutor del testamento de san Agustín. Interpreta tan consecuentemente la redención como nueva creación, que el hombre no puede aportar absolutamente nada [108] y la acción salvífica de Dios debe preceder en el tiempo a todo obrar propio del hombre. Este encadenamiento a esquemas temporales y esta concepción propiamente natural y hasta material del poder del pecado y de la gracia de la redención no facilitaron el entendimiento con los adversarios de tal agustinismo ultraconsecuente; y aun entonces ya estas doctrinas fueron aceptadas por la Iglesia universal no sin restricciones, a pesar de que Fulgencio era considerado en la entera cristiandad como el especialista en la teología de la gracia, al que se recurría incluso desde Constantinopla [109].

106. Ibid. 12, 18.
107. Ibid. 17, 26.
108. Ibid. 17, 39.
109. Cf. *Ep.* 16 y 17

Por un lado afirma Fulgencio que la condenación eterna de los pecadores se justifica porque ellos no quieren en modo alguno cesar de pecar y hasta se complacen más en el pecado que cuando vivían[110], mientras que por otro lado considera como libre disposición de Dios el que sólo aquí en la tierra haya perdón, y después, en cambio, únicamente ajuste de cuentas; según él, Dios podría proceder de otra manera, pero no quiere[111]. La eternidad de las penas parece a Fulgencio ser un asunto de tal índole, que falsea su misma exégesis; así la frase del sermón de la montaña «no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante» (Mt 5, 26) viene a ser extrañamente para él la prueba del castigo sin fin del infierno[112]. Por lo demás, que se imagine la resurrección de los muertos de tal forma que sólo los justos recibirían un cuerpo transfigurado, glorioso, y los pecadores, en cambio, un cuerpo corruptible y pasible[113] no es precisamente culpa suya, sino culpa de la evolución del texto, que de «no todos moriremos, pero todos seremos transformados» (1 Cor 15, 51) vino a hacerse: «Todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados.»

Si bien la insistencia en la gracia y consiguientemente en la omnímoda causalidad de Dios puede servir para hacer al hombre humilde y despojarlo de todo orgullo (por ejemplo, por sus obras ascéticas), sin embargo, por otro lado, de ello puede manar precisamente una increíble reivindicación de autoridad. Así, declara Fulgencio que quiere escribir a Eutimio lo que Dios le inspira sobre el perdón de los pecados; así pues, es necesario para la salvación decir exactamente esto; pero entonces el destinatario tiene la obligación de aceptarlo[114]. No menos peligrosa resulta la simple y directa aplicación de la doctrina de la predestinación a la propia experiencia, sobre todo si ésta va de la mano con la polémica antiherética. Así se dice, por ejemplo, en la biografía de Fulgencio (XXI, 46) —que procede de un discípulo suyo y revela su espíritu— que el rey vándalo arriano Trasamundo no se dejó convencer por Fulgencio porque «no estaba predestinado para la salvación». Más tarde, Gregorio de Tours distinguió con-

110. *Remiss. peccat.* II, XXI, 3.
111. Ibid. II, XX, 2.
112. IIbid. II, V, 1.
113. Ibid. II, XI y XII y *De fide* 37 y 72.
114. *Remiss. peccat.* I, III, 1.

forme a este patrón entre godos arrianos y francos católicos y consideró la posesión de las Galias como la prueba de la complacencia de Dios en los francos [115].

Por consiguiente, si bien la toma de partido de Fulgencio en favor de la teología agustiniana de la gracia fue una respuesta necesaria al semipelagianismo, que, en el fondo, con el *initium fidei* había de nuevo edificado la salvación total sobre la propia voluntad del hombre, sin embargo, esta teología no podía ser la última palabra sobre esta cuestión. La Iglesia universal no siguió tanto a Fulgencio, sino más bien a Gregorio Magno, o bien luego a Cesáreo de Arles. Este último, contemporáneo algo más joven de Fulgencio, en su impugnación del semipelagianismo no pensó hasta el fin con tanto exclusivismo la doctrina de Agustín, sino que en cierto modo la redujo a la medida soportable por la Iglesia en general. Desde la condenación de Pelagio era convicción de la Iglesia universal que para toda obra meritoria era necesaria la gracia de Dios. Ahora bien, sobre todo a algunos círculos de monjes, no sólo en África, sino también en el sur de las Galias, les parecía que con la doctrina de Agustín quedaba suprimida la libertad humana; tales reparos se vieron todavía más reforzados por la teología de Fulgencio. Sólo parecía salvarse la libertad si por lo menos el comienzo de la conversión, el primer paso hacia la fe, se entendía como obra de la propia voluntad del hombre. Aunque en este sentido se expresó en el siglo v sobre todo Fausto, obispo de Retz, que anteriormente había sido monje en el monasterio de Lérins, sin embargo, este llamado semipelagianismo no se puede tener por la actitud mental característica del monasterio insular, puesto que Cesáreo, que contribuyó al triunfo de Agustín contra el semipelagianismo, estuvo hasta el fin de su vida totalmente improntado por Lérins. Ciertamente no poseemos de Cesáreo ningún tratado teológico sobre el problema, como lo poseemos de Fulgencio. Sin embargo, las expresiones que frecuentemente fluyen de su pluma, tales como «con la ayuda de Dios», o «si el Señor lo concede», muestran que Cesáreo, lo mismo que Agustín, estaba convencido de la necesidad de la gracia de Dios para comenzar, continuar y concluir toda obra buena [116].

115. GREG. DE TOURS, *Hist.* II 37.
116. DELAGE, SChr 175 (1970) 192s.

Entre los oyentes de sus sermones no parece Cesáreo sospechar ideas heréticas pelagianas o semipelagianas; en todo caso, él se ve más bien en la necesidad de pronunciarse contra los negadores de la libertad de la voluntad humana, como los maniqueos y astrólogos *(mathematici)*[117]. La voluntad es tan importante para él porque puede incluso reemplazar la buena obra exterior: Ayunar y dar limosna es doblemente bueno; sólo dar limosna tiene ya valor; sólo ayunar, sin dar limosna, no es meritorio, pues es, por así decirlo, sólo una forma de ahorrar, de mirar por uno mismo. Pero al que no tiene nada con que poder dar limosna le basta con la buena voluntad, pues se dice: «Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.» Ahora bien, que pecisamente el sermón n.º 199, en el que se hallan estas declaraciones (cap. 2), sea el que gozó de mayor difusión entre todos los sermones de Cesáreo, no es seguramente pura casualidad. En ello se muestra que la predicación popular tendía más a moralizar que a cernerse en las alturas de la teología agustiniana de la gracia. Cierto que la palabra tomada del cántico de los ángeles (Lc 2, 14) —que curiosamente no aparece en los anteriores escritos antipelagianos de san Agustín— en su escrito «sobre la gracia y la voluntad libre» (2, 4) la refiere a la voluntad humana, pero entendiéndola totalmente como don de Dios, no como realización mínima del hombre, como la interpreta Cesáreo. Es verdad que Cesáreo puso empeño en elaborar en sentido agustiniano el material para sus sermones tomado de dondequiera que podía hallarlo, por ejemplo, también de Fausto de Retz o en la colección de sermones del llamado Eusebio Galicano[118], pero en sus sermones modelos quedaron siempre expresiones que seguramente no habrían venido nunca a los labios de san Agustín. Nuestro Dios no se deleita *(pascitur)* con la abundancia de las limosnas, sino con la benevolencia del dador, se dice en el sermón 197, 4, que depende en gran parte de Fausto; más aún, Cesáreo puede incluso hablar como si el hombre debiera cuidar por sí solo de su eterna salvación. Si bien en el sermón 198, 2 dice que el alma es confortada con el alimento de la palabra de Dios, declara luego: «Si cada año llenamos las

117. DELAGE, ibid. 145.
118. Cf. DELAGE, ibid. 109, nota 2.

trojes, los graneros y las bodegas a fin de que nuestro cuerpo tenga alimento para un año, ¡cuánto más debemos poner aparte para que nuestra alma tenga mantenimiento para la eternidad!»

En la discusión con sus colegas en el ministerio acentuaba Cesáreo diversamente las cosas. Así en el sínodo de Valence de 528 fue atacado por pronunciarse radicalmente en favor de san Agustín. Es un rasgo significativo de su personalidad el hecho de que en este caso no compusiera un escrito polémico contra el concilio, sino que prefirió dirigirse a la Santa Sede. De allí le fueron enviados como respuesta «algunos *(pauca)* capítulos» que él designa como extractos de la Sagrada Escritura hechos por los padres [119]. Cesáreo los propuso en julio de 529 a un sínodo de sus sufragáneos en Orange, que los hizo suyos. Cuanto a la forma, estos capítulos insisten sorprendentemente poco en pretensiones de autoridad. Cierto que los ocho primeros, que tratan del pecado original (1 y 2) y de la gracia (3-8), están presentados en forma de cánones, que comienzan con «si alguien»..., pero no terminan en un anatema, sino en juicios como: «contradice al profeta Isaías» o «resiste al Espíritu Santo». De los dos errores principales de Pelagio, a saber, que por el pecado sólo experimentó daño el cuerpo del hombre, pero no el alma, y que Adán sólo se dañó a sí mismo, pero no a su descendencia, se dice que son contrarios a la Escritura. Luego se trata principalmente de poner de relieve que Dios no aguarda la decisión de la voluntad humana, que no sólo aumenta la fe, sino que otorga también ya el mismo *initium fidei* e incluso el deseo piadoso de la fe (can. 5); que su gracia antecede a toda buena moción humana (can. 6); que la naturaleza del hombre por sí misma, sin la iluminación e infusión del Espíritu Santo, no es capaz de ninguna obra buena que sirva para la salvación (can. 7). Aquí, pues, se establece una radical separación entre todo lo sobrenatural y eficaz para la salvación y todo lo natural, irrelevante para aquélla. Y esto se aplica no sólo a una parte de los hombres, de modo que algunos fueran salvados por la gracia y otros por la propia decisión de su voluntad, sino a todos (can. 8).

Los cánones 9-25 ofrecen extractos de sentencias de las obras

---

119. Dz 370ss († 173*b*ss).

de san Agustín compiladas por Próspero de Aquitania. En algunos pasajes no es perfecta la concordancia, pero no parece poderse señalar ninguna alteración en cuanto al contenido real. En todo caso es significativa la selección; no se halla ni una sola declaración sobre la predestinación o sobre la perseverancia en el bien. Desde luego, esto no es mérito de Cesáreo, sino de aquel clérigo romano que hizo la selección en el florilegio de san Agustín. Sin embargo, esta selección concordaba muy bien con las intenciones de Cesáreo. En todo caso, en su carta de acompañamiento subraya él ahincadamente la necesidad de la gracia preveniente y la incapacidad de la naturaleza para ganarse por sí misma la salvación [120]. Por otro lado, tiene interés en destacar que con la ayuda de la gracia de Cristo deben y pueden los fieles cumplir con lo que es necesario para la salvación del alma. De la predestinación sólo habla de tal forma que rechaza con indignación la idea de que algunos sean predestinados al mal por la omnipotencia divina. Por cierto, esto no lo habían afirmado ni san Agustín ni su ultraconsecuente discípulo Fulgencio. El concilio Arausicano II no dio respuesta a la pregunta de cómo y en qué medida se puede y se debe hablar de predestinación. Por lo demás, aunque Cesáreo solicitó una vez más de Bonifacio II una confirmación explícita, que efectivamente recibió, y en la que volvía a subrayarse la gracia divina precedente a toda buena voluntad [121], las decisiones de este concilio cayeron pronto en olvido y sólo volvieron a la luz en las deliberaciones del concilio de Trento. De cualquier forma, Gregorio Magno sigue a Agustín, del que depende en gran manera, sólo en la medida en que lo hizo el Arausicano y muestra así que se había mantenido la tradición romana, como expresión de la cual ha de entenderse este concilio [122].

Disputa de los Tres Capítulos

El decreto con el que el emperador Justiniano condenaba a Teodoro de Mopsuestia, las obras anticirilianas de Teodoreto de Ciro y la carta de Ibas de Edesa [123], suscitó en toda la Iglesia

120. Ibid 396 († 199)
121. Ibid 398 († 200*a*).
122. Cf. infra p. 1005s
123. Cf supra p. 62ss

de Occidente una violenta repulsa. Quien más enérgica y explícitamente combatió el decreto imperial fue el obispo africano Facundo de Hermiane con su *Defensa de los Tres Capítulos.* Si bien Facundo no abrigaba la menor duda sobre la paternidad del decreto, declaró que no quería considerar a Justiniano como su autor, pues veía en ello una contradicción con la fe del emperador, que por lo demás le era bien conocida. Facundo recurría a 1 Pe 2, 17, donde se dice que hay que temer a Dios y reverenciar al rey. Así quería él, por temor de Dios, refutar lo que contradice a la Iglesia de Cristo, pero por reverencia al rey no quería que pesasen sobre éste las ideas que él mismo tenía que combatir, sino atribuirlas a los eutiquianos que se habían servido del nombre imperial, que imponía respeto *(terror personae)* [124].

Facundo está de acuerdo con el emperador en que para separarse tanto de los nestorianos como de los eutiquianos había que profesar que uno de la Trinidad había sido crucificado por nosotros, y por otro lado que María es llamada con propiedad y verdad madre de Dios. Había además que añadir, decía, que el mismo Señor Jesucristo existe en dos naturalezas, es decir, que en él se hallan sin restricción la divinidad y la humanidad, profesión que él echaba de menos en Justiniano [125]. Si bien Fracundo se ocupa en substancia con cuestiones formales para mostrar que los Tres Capítulos no se deben condenar, sin embargo ofrece también algunas notables consideraciones de contenido teológico. Así, encuentra en Jn 1, 14 un argumento escriturístico suficiente tanto contra los nestorianos como contra los eutiquianos y sus antepasados apolinaristas: «El Verbo se hizo carne» designa una sola y misma persona, porque el mismo que es Verbo o Palabra de Dios se hizo hombre; «habitó en nosotros» muestra que permanecen las dos naturalezas, porque una cosa es lo que habita y otra lo que sirve de habitación [126]. No obstante esta perspectiva joánica, declara Facundo que por la humanidad de Cristo se llega al conocimiento de su divinidad [127], con lo cual formula una regla fundamental siempre valedera para la teología y la fe, aunque con frecuencia no se tenga suficientemente en cuenta.

---

124. *Defens.* II 1, 3.
125. Ibid. I, 2, 15.16.
126. Ibid. VI, 4, 1-3.
127. Ibid. VII, 7, 6.

Facundo no cree que se consiga que los eutiquianos entren de nuevo en la comunión eclesiástica porque se condenen los Tres Capítulos [128]. El ataque a los Tres Capítulos no se emprendió, dice, para librar al concilio de Calcedonia del reproche de simpatía por el nestorianismo y hacerlo así aceptable a los eutiquianos, sino para gravarlo y combatirlo. Si se hubiese tratado de defender a Cirilo, entonces habría habido que atacar también, por ejemplo, a Isidoro de Pelusio y a Genadio de Constantinopla, que se habían expresado duramente sobre Cirilo [129]. Más tarde se apropió también estas ideas el futuro papa Pelagio, en su escrito llamado también *Defensa de los Tres Capítulos*, que había compuesto siendo todavía diácono. Pelagio seguía a Facundo también en el siguiente argumento: Si el elogio de Cirilo fuese el único criterio de ortodoxia, entonces habría que tener por ortodoxos a los eutiquianos [130]. Ahora bien, Facundo va seguramente demasiado lejos en su argumentación cuando afirma que la carta de Ibas no debe ser condenada, puesto que había sido aprobada en Calcedonia. En Calcedonia no se dictó una sentencia sinodal sobre esta carta, como tampoco sobre las obras de Teodoreto, sino que se trató de la persona de los dos obispos mencionados, a saber, de si podían ser reconocidos como miembros de pleno derecho del concilio y si se los podía dejar en sus sedes [131]. Más tarde, al objeto de poder conciliar el Constantinopolitano II con el Calcedonense, se declaró en Roma que en Calcedonia, hasta la 6.ª sesión inclusive, es decir, mientras los comisarios imperiales supervisaron el reglamento de las sesiones, se había tratado de sesiones de un concilio ecuménico, mientras que las otras, en las que fueron rehabilitados Teodoro e Ibas, no eran vinculantes ni habían sido aprobadas por el papa León [132].

Se podrá no estar de acuerdo con Facundo, pero merece cierto tributo de admiración la sagacidad con que defiende la carta de Ibas. Dado que Ibas ataca a Cirilo sólo por una opinión apolinarista que se le había imputado, pero luego lo alaba por razón

128. Ibid. I, 2. 6-8.
129. Ibid. II, 1, 2; II, 4, 1ss y 12ss.
130. Ibid. VI, 2, 2ss.
131. Cf. DUCHESNE, loc. cit. 224s.
132. Así en un escrito dirigido sin duda por el diácono Gregorio, posteriormente papa, al obispo Elías de Aquilea: *Reg. Ep*, apéndice III, 1; MGEp II, p. 463.

de su presunta deserción de los errores apolinaristas, una condenación de la carta de Ibas no significa otra cosa que hacer a posteriori nestoriano a Cirilo [133]. En Facundo, como en casi todos los adversarios del Constantinopolitano segundo, y, por lo demás, también en los impugnadores de los Tres Capítulos — esta funesta herencia fue recogida en gran parte por la teología posterior — se constata una falta de pensamiento histórico, por ejemplo, cuando quiere defender a Teodoro de Mopsuestia, alegando que había sido alabado por doctores tan ortodoxos como Juan Crisóstomo y Gregorio Nacianceno [134]; Teodoro sobrevivió todavía largo tiempo a éstos y pudo por tanto incurrir más tarde en graves errores. Por otro lado, hoy día puede quizá ayudarnos todavía una convicción de Facundo: Los padres de la Iglesia, que nos iluminan como luminarias del cielo, experimentan a veces, exactamente como éstas, eclipses o entenebrecimientos, como cuando tenían entre sí disputas que nosotros no comprendemos y sobre las que no nos podemos pronunciar [135].

Ahora bien, el que Facundo intente hacia el final de su obra [136] reducir al absurdo las tentativas de unión que se emprendían en Oriente, sobre todo bajo el emperador Zenón, y declare para ello que donde hay un Dios no puede haber tampoco más que una Iglesia y no algo así como diversas comunidades de la misma Iglesia, podrá, sí, parecer lógico, pero hace temer un encarnizamiento de las polémicas que luego en el transcurso de la historia de la Iglesia no han hecho el menor honor al cristianismo. El mismo Facundo no demostró menor intransigencia en sus conclusiones; el papa Pelagio, en cambio — que siendo diácono había tomado partido decididamente por los Tres Capítulos, pero luego había sin duda comprendido que el concilio de 553 no desvalorizaba al Calcedonense, y quizá también advirtiendo que él era el único sucesor indicado de Vigilio, cambió de postura — [137] se vio motejado de *nekrodioktes* (perseguidor de muertos) por los implacables africanos (sobre todo precisamente por Facundo), por haber aceptado la condenación de Teodoro de Mopsuestia, hacía tiempo

133. *Defensa*. VI, 4, 13-15.
134. Ibid. VII, 7, 21ss y 28ss
135. Ibid. VI, 5, 32.33.
136. Ibid. XII, 4, 18.
137. DUCHESNE, loc. cit. 228

ya difunto. Sin embargo, Pelagio, en la gran confesión de fe que pronunció en su entronización en Roma, aunque silenciando a Teodoro, defendió expresamente a las personas de Teodoreto y de Ibas.

La memoria del papa Vigilio era, naturalmente, la que estaba más comprometida. Algunas veces fue incluso víctima de una *damnatio memoriae,* aun allí donde siguieron en vigor sus decisiones pontificias. Así el primer concilio de Braga, en Galicia, del año 561, se remite dos veces al escrito de Vigilio a Profuturo de Braga (can. 4 y 5), pero sin llamar a Vigilio por su nombre, aunque aduce todos los demás edictos pontificios bajo el nombre de su autor [138].

El más trascendental logro teológico, importante incluso para la posteridad, en la disputa de los Tres Capítulos, fue debido al diácono romano Rústico, sobrino de Vigilio. Por razón de su obstinada defensa de los Tres Capítulos, es decir, por su oposición contra el quinto concilio, reconocido como ecuménico, había sido depuesto y excomulgado por su tío, pero halló refugio en un monasterio de acemetas en Constantinopla. Allí redactó la colección latina de las actas del concilio de Éfeso, que había de servir no sólo para fines de documentación, sino también como argumento en la polémica teológica. En ésta intervino él mismo con gran decisión y con profundo y penetrante conocimiento de la materia. Es verdad que no se conserva su obra sobre las definiciones que él mismo menciona [139], pero el resultado principal parece estar contenido en la disputa contra los acéfalos, que se ha conservado. Rústico ofrece en ella [140] el producto de los diálogos teológicos que él había entablado en Antinoe, en la Tebaida y en Alejandría. En estas discusiones se revela buen conocedor de la filosofía aristotélica y desarrolla con verdadera maestría el argumento teológico especulativo que había hecho valer Boecio [141]. Cierto que en la teología trinitaria muestra mayor dependencia del pensamiento oriental que de Agustín y de Boecio, en cuanto que no basa tanto en *relationes* la trinidad de las

138. Cf. Schäferdiek, loc. cit. 125s.
139. PL 67, 1238 B.
140. Cf. *Praefatio* PL 67, 1170 B.
141. Cf. infra p. 989 y 992.

Personas divinas, sino más bien en *proprietates*[142]; sin embargo, en la cristología se basa en la definición de persona de Boecio y al mismo tiempo la lleva adelante. Persona no es para él la substancia racional individual, sino la subsistencia racional individual. Aquí muestra hacerse cargo de que la persona, en contraposición con la naturaleza, no se puede definir, sino a lo sumo describir. Así la persona es la concurrencia *(concursus)* de todo lo que describe a la subsistencia racional[143].

Cierto que la naturaleza humana individual del Salvador considerada puramente como tal, es decir, prescindiendo de su divinidad, aparecería como persona, pero a tal modo de ver no conduce la verdadera realidad, sino la deficiencia intelectual, a saber, el olvido de la unión (de la divinidad y de la humanidad en Cristo). Ahora bien, en el momento en que se hace presente a la mente que eso que es hombre (en el Salvador) no permanece en cierto modo en sí mismo, sino que mediante la unión ha venido a ser propiedad de la subsistencia del Verbo de Dios, no puede ya considerarse como persona[144]. Aquí, sin mencionar el nombre de Cirilo, se elabora su doctrina de la apropiación. Así, puede Rústico explicar también que la humanidad del Redentor no le pertenece a él por separado, como ocurre en nosotros, sino que está unida con el Verbo divino de tal forma que le es propia como vestidura o como instrumento[145]. Así, según él, la humanidad del Redentor no es tanto ella misma sujeto, sino que está en un sujeto. Así resulta claro que para Rústico la subsistencia va más allá de la substancialidad, es decir, que equivale a ser-sujeto. Con esto, no sólo se ha dado un paso adelante respecto de Boecio y se ha expresado lo que todavía faltaba en él[146], sino que además, más bien se ha corregido tácitamente aquella fórmula leoniana, en la que el Verbo y la carne (del Redentor) aparecen como sujetos autónomos y que suscitó tal escándalo entre los cirilianos[147]. Aquí un teólogo latino ha puesto en claro —y esta claridad se logró precisamente en la disputa con los

142. PL 67, 1237 C.
143. PL 67, 1238 B.
144. PL 67, 1239 AB.
145. Ibid. D.
146. Cf. infra, p. 991.
147. *Agit enim utraque forma quod proprium est:* Dz 294 († 144).

cirilianos— que el Redentor es un único sujeto, pero no un sujeto compuesto, pues la persona divina debe considerarse como sujeto de la naturaleza humana. En términos aristotélicos quiere esto decir que la humanidad del Redentor, comparada con el Verbo divino, no se ha de entender como un sujeto, sino como un accidente[148].

El que Rústico describiera luego la relación entre divinidad y humanidad en el Redentor por analogía con la relación entre alma y cuerpo en el hombre[149], como lo había hecho ya la teología del siglo IV, no representa una recaída en el modo de pensar preefesino, sino que muestra cuán consecuentemente aplicaba Rústico el esquema aristotélico de potencia y acto o de materia y forma. Así, al menos por un momento, anticipó ya la teología escolástica, aunque luego ésta no edificó precisamente sobre Rústico, sino más bien sobre la definición menos perfecta de persona, propia de Boecio.

Consecuencias de la disputa de los Tres Capítulos

La disputa de los Tres Capítulos tuvo para la organización eclesiástica de la Italia del norte consecuencias mucho más graves que la exención del obispado de Pavía de resultas de la disputa arriana[150]. Ante la incursión de los longobardos el año 569, trasladó el obispo de Milán su sede a Génova, donde se sentía más seguro bajo la protección bizantina; también el metropolitano de Aquilea se refugió en territorio imperial, concretamente en la isla de Grado. Ambos metropolitanos rechazaban el segundo concilio de Constantinopla, es decir, que defendían los Tres Capítulos[151]. Los bizantinos, a lo que parece, no se escandalizaron por ello en un principio. Ahora bien, el obispo de Milán, que dependía en el aspecto material de los bienes sicilianos de su Iglesia, fue inducido rápidamente por el obispo romano a reconocer el Constantinopolitano segundo y a condenar los Tres Capítulos. Esto dio lugar a que el obispado de Como, que en reali-

148. PL 67, 1240 C, literalmente así.
149. Ibid. 1239 D.
150. Cf. supra, p. 963s.
151. Cf. supra, p. 978s.

dad pertenecía a la provincia eclesiástica de Milán, hacia fines del siglo VI se orientara hacia Aquilea, o sea, que solicitó de allí la ordenación de un obispo que defendía los Tres Capítulos. Así, Como fue hasta el siglo XIII diócesis sufragánea de Aquilea [152]. En ello se puede ya reconocer que la cuestión de los Tres Capítulos afectaba no sólo al episcopado, sino también al clero y al pueblo, por lo menos a aquellos del clero y del pueblo que tenían importancia en cuanto electores de un nuevo obispo.

Para la católica Teodelinda, reina de los longobardos, todavía en gran parte paganos o arrianos, era tan natural desde su patria bávara reconocer los Tres Capítulos, que se negó a aceptar la comunión eclesiástica con el obispo de Milán cuando se enteró de que éste reconocía el Constantinopolitano II. Así Gregorio Magno se vio en la necesidad de dirigirle un escrito admonitorio, en el que defendía el mencionado concilio [153]. Por cierto, el escrito no llegó a manos de la reina; en efecto, el obispo de Milán, Constancio, en cuyo interés —entre otras cosas— se había escrito, lo retuvo porque sabía que con esta defensa del Constantinopolitano segundo sólo se conseguiría exasperar aún más a la reina. Gregorio dirigió a la reina un nuevo escrito admonitorio [154], en el que ya no se hablaba del Constantinopolitano segundo, y alabó al obispo Constancio de Milán por su prudencia [155]. Así pues, Gregorio estaba dispuesto por el momento a pasar por alto el asentimiento cismático de la reina Teodelinda a los Tres Capítulos, porque veía en ella una poderosa aliada para la conversión de los longobardos a la fe católica [156]. Por lo demás, él se defiende resueltamente contra el reproche de haber desertado del concilio de Calcedonia; dice que más bien condena a todos los que fueron condenados por los cuatro concilios y reconoce a todos los que habían sido reconocidos por éstos. Ahora bien, cuando declara frente al obispo de Milán que el Constantinopolitano II, que por muchos fue contado como el 5.º concilio ecuménico, no había decidido nada sobre la fe, sino únicamente sobre personas, sobre las cuales no se había dicho

152. BOGNETTI, «Settimane» VII, 429.
153. *Reg. Ep.* IV, 4.
154. Ibid. IV, 33.
155. Ibid. IV, 37.
156. Cf. BOGNETTI, «Settimane» VII, 496

nada en el Calcedonense, esto es por lo menos impreciso, puesto que el Constantinopolitano II trató ciertamente *de fide*, y en Calcedonia se habló ciertamente de personas, y en concreto de Teodoreto de Ciro y de Ibas.

Con mucha mayor resolución procedió Gregorio contra el obispo Severo de Aquilea, que había sido retenido un año en Ravena por el exarca bizantino Esmaragdo y durante este tiempo había mantenido comunión eclesiástica con los adversarios de los Tres Capítulos, es decir, los partidarios del concilio Constantinopolitano II [157]. Ahora bien, un año después había regresado a Grado, donde se había instalado el patriarcado huyendo de los longobardos, y cediendo a las presiones de sus sufragáneos, había reprobado en un sínodo el concilio Constantinopolitano segundo. Entonces Gregorio lo citó a Roma juntamente con los adeptos del Constantinopolitano segundo, a fin de celebrar allí un sínodo sobre esta cuestión [158]. De la extensa carta petitoria dirigida a Mauricio, emperador de Bizancio, por los 10 sufragáneos de Aquilea, se desprende que Gregorio quería que el patriarca fuera conducido a Roma por la fuerza pública, en lo cual se apoyaba por cierto en una decisión del emperador del año anterior [159]. En el mismo sentido escribieron, como resulta de una orden del emperador a Gregorio [160], el mismo Severo y sus sufragáneos de territorio bizantino. Aquí hay que notar que estos obispos no querían defenderse ante un sínodo dirigido por Gregorio, porque veían en él el partido que les era contrario, mientras que en el emperador esperaban hallar un juicio imparcial. Ahora bien, también hicieron notar al emperador que en el caso de que él no interviniera en su favor, las futuras ordenaciones episcopales en la provincia eclesiástica de Aquilea se celebrarían con la ayuda de los arzobispos galos, que eran los más próximos; y esto redundaría en perjuicio de la Iglesia de Aquilea, como también en perjuicio de la *res publica*, y por tanto del imperio, puesto que éste dominaba hasta entonces, por medio de la Iglesia de Aquilea, incluso en Iglesias asentadas en tierras de los bárbaros. El

157. PAULO DIÁCONO, *Hist. langob.* II, 16.
158. *Reg. Ep.* I, 16.
159. Ibid. I, 16*a*.
160. Ibid. I, 16*b*.

emperador ordenó a Gregorio en tono bastante áspero que dejase por algún tiempo las cosas como estaban, hasta que en el norte de Italia hubiese renacido la calma, es decir, hasta que Bizancio hubiese vuelto a imponerse. Pero esto no se logró ya; no hubo victoria de los bizantinos sobre los longobardos, pero sí cambio de gobierno en Bizancio. Focas derribó a Mauricio y trató de resolver la cuestión de Aquilea en el sentido de Gregorio Magno. Cuando el año 607 murió en Grado Severo (siendo patriarca de Aquilea), hizo Focas que el exarca Esmaragdo invistiera como obispo a Candidiano, fiel a Roma. Esto dio lugar a que los obispos de la zona de dominio longobardo se desligaran de este patriarca de Grado y eligieran en Aquilea misma (en la Vieja Aquilea, como decían) a un partidario de los Tres Capítulos, por nombre Juan, que luego, como obispo de Aquilea, fijó su sede en Cormons (en el Friul); más tarde la sede fue trasladada a Cividale[161].

Parece ser que incluso en Grado llegó pasajeramente a la sede patriarcal un partidario de los Tres Capítulos pero el papa Honorio logró que fuera desterrado por el exacra de Ravena, y que fuera elegido y entronizado en su lugar el subdiácono romano Primogenio. En la inscripción sepulcral de Honorio se le alaba por haber ganado definitivamente a Grado para la ortodoxia, no por la unión de Grado y Aquilea, que en todo caso sólo habría sido un interludio[162]. En efecto, el patriarcado de la Vieja Aquilea se mantuvo cismático hasta fines del siglo VII, es decir, hasta el sínodo de Pavía del año 698. Los dos patriarcados siguieron separados largo tiempo, por lo menos hasta que el de Grado fue transferido en el siglo XV a Venecia, ciudad en la que residía de ordinario el patriarca desde el siglo XII, y el de Aquilea fue suprimido en el siglo XVIII[163]. En toda la restante Iglesia latina se extinguió paulatinamente la resistencia contra el Constantinopolitano II, sin que se produjeran ya controversias importantes.

---

161. PAULO DIÁCONO, *Hist. langob.* IV, 33.
162. GOEZ, ZKG 70 (1959) 131.
163. MEYER, 12ss.

XLIV. ÚLTIMAS RESONANCIAS DE LA ANTIGUA LITERATURA CRISTIANA

FUENTES: *Boethius, The Theological Tractates with an English Translation,* ed. H.F. STEWART - E.K. RAND (Londres-Nueva York [8]1968); CASIODORO, *De institutione divinarum litterarum:* PL 70, 1105-1150, trad. alemana en K.S. FRANK, *Frühes Mönchtum im Abendland,* I. *Lebensnormen* (Zürich-München 1975) 203-282; *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum:* PL 70, 1149-1220; *Variae* y *De anima:* CChr 96; *Expositio Psalmorum:* CChr 97 y 98; GREGORIO MAGNO, *Epistulae:* MGEp I y II, cf. cap. 19, *Moralia in Job:* PL 75, 510-76, 782, libros I y II, ed. R. GILLET-A. DE GAUDEMARIS: SChr 32 (1950); *In Ezechielem:* CChr 142, ed. M. ADRIAEN (Turnhout 1971); *Dialogi,* ed. U. MORICCA = «Fonti per la storia d'Italia» 57 (Roma 1924); *Isidori Hispalensis episcopi opera omnia:* PL 81-84.

BIBLIOGRAFÍA: V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen* = «Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte» 18, 1 (Paderborn 1935); M. NEDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la Personne:* RevSR 29 (1955) 201-238; P. RICHÉ, *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare,* 6[e]-8[e] *siècles* (París 1962, [3]1973); G. LUDWIG, *Cassiodor über den Ursprung der abendländischen Schule* (Francfort del Meno 1967); A. MOMIGLIANO, *Cassiodorus and Italian Culture of his Time: Proceedings of the British Academy* XLI 207-245 (Londres 1955); R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philosophie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* = «Arbeiten zur Kirchengeschichte» 46 (Berlín 1974); F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (Munich 1926); F.H. DUDDEN, *Gregory the Great. His place in History and Thought,* 2 t. (Londres 1905, [2]1967); D. HOFMANN, *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen* = «Münsterschwarzacher Studien» 6 (1968); V. RECCHIA, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)* = «Quaderni di "Vetera Christianorum"» 8 (Bari 1974); R. MANSELLI, *Gregorio Magno e la Bibbia:* «Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo» X (Espoleto 1963) 67-101; R. WASSELYNCK, *L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VII[e]-XII[e] s.):* RThAM 32 (1965) 157-204; G. DUFNER, *Die Dialoge Gregors d. Gr. im Wandel der Zeiten und Sprachen* = «Miscellanea Erudita» XIX (Padua 1968); CL. DAGENS, *La fin des temps et l'Église selon S. Grégoire le Grand:* RSR 68 (1970) 273-288; H. HÜRTEN, *Gregor d. Gr. und der mittelalterliche Episkopat:* ZKG 73 (1963) 16-42; V. MONACHINO, *Gregorio I: Bibliotheca Sanctorum 7* (Roma 1966) col. 222-278 (bibliografía); H.J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und seine Zeit* = «Arbeiten zur Theologie» 52 (Stuttgart 1973); A. BORST, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla:* DA 22 (1966) 1-62) (bibliografía); J. FONTAINE, *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l'Espagne visigothique,* 2 t. (París 1959); M.C. DÍAZ

Y DÍAZ, v. supra, cap. LXIII, *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla, en el XIV Centenario de su nacimiento* (León 1961); FERNÁNDEZ ALONSO, v. supra, cap LX; DUCHESNE, v. supra, cap LX.

Si bien la edad de oro de la patrística también en el Occidente latino llegó a su fin en el siglo V, sin embargo los ricos tesoros de la exposición de la Biblia y las grandes producciones patrísticas de teología especulativa se transmitieron a la edad media, salvando el ocaso del mundo antiguo, por el hecho de que en el período sobre el que vamos a ofrecer aquí una panorámica se fueron asimilando y repensando más a fondo las ideas de los padres (sobre todo las de Fulgencio de Ruspe), se coleccionaron y se copiaron una y otra vez sus obras para ponerlas al servicio de la pastoral y de la predicación (especialmente por Cesáreo de Arles). Se hallaron hombres perspicaces y previsores que trataron de salvar de la decadencia general todo lo que había de valioso, y hasta se logró sin duda —aun sin pensar siquiera en nuevos tiempos, sino más bien a la vista de un fin de la historia que se creía próximo— preparar una nueva y duradera síntesis del patrimonio de fe y de pensamiento que se había recibido por tradición. Se podría mencionar a más de un literato cristiano, a poetas y autores de vidas de santos, pero en este capítulo, después de haber hablado ya de Fulgencio y de Cesáreo al tratar de la disputa arriana y semipelagiana, vamos a presentar y enjuiciar en su justo valor, juntamente con su producción teológica, a los cuatro grandes hombres sobre los cuales descansan como sobre cuatro columnas fundamentales toda la intelectualidad y piedad religiosa de la edad media: Boecio, Casiodoro, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla.

Boecio

Boecio, que procedía de la familia de la alta nobleza romana de los Anicios, estuvo a comienzos del siglo VI varios años al servicio del rey de los ostrogodos, Teodorico. El año 523 ó 524 fue acusado de alta traición —es decir, de conspiración con círculos romanos probizantinos— y condenado a muerte. En la cárcel escribió para su propia consolación la obra *De consola-*

tione philosophiae, que tiene contenido perfectamente religioso, pero no explícitamente cristiano[1].

Boecio quedó incorporado a la historia del espíritu europeo gracias a sus traducciones de obras aristotélicas, sobre todo de los escritos lógicos; sus comentarios de las mismas le convirtieron en uno de los mayores impulsores del filosofar medieval. Al lado de sus escritos filosóficos, el número de los teológicos es casi insignificante[2]. Éstos, sin embargo, alcanzaron para la historia de la Iglesia, sobre todo para la historia de la teología y del dogma, una importancia verdaderamente extraordinaria. Gracias a ellos vino a ser Boecio el fundador del argumento *ex ratione theologica*, del que luego, medio siglo después, el diácono romano Rústico se serviría de manera tan magistral en su lucha contra las decisiones del segundo concilio ecuménico, a saber, en su toma de posición en favor de los Tres Capítulos[3].

Es de notar que sus cuatro trataditos sobre la «unidad de la Trinidad», las «tres Personas divinas», la «bondad de las substancias» y «la persona única y las dos naturalezas» (en Cristo) son más bien escritos de ocasión[4].

El primero de estos cuatro tratados lo dedicó Boecio a su suegro Símaco y al otro yerno de éste, Patricio, sometiéndolo a su juicio. Dado que en los demás contemporáneos sólo descubría inercia intelectual y una envidia taimada, se expresó intencionadamente de manera sucinta e introdujo en la teología nuevos términos de las disciplinas filosóficas, a fin de que, fuera de él y de sus dos destinatarios, no hubiera quien pudiera comprender el tratadito, sino que más bien todos se retrajeran de su lectura[5]. Boecio se hacía perfectamente cargo de que se lanzaba a algo inaudito, pero se apoyaba en la autoridad de Agustín y quería tomar como norma sus escritos. En siete capítulos expone que la substancia divina es pura forma, que no está sujeta a numerabilidad, que los predicamentos aristotélicos también pueden aplicarse a Dios, que en Dios hay que hablar sobre todo de relacio-

1. Cf. sobre esto V. SCHURR, *Trinitätslehre*, 3ss.
2. No llegan a 30 columnas en Migne.
3. Cf. ALTANER-STUIBER [7]1966, 564 y supra, p. 982.
4. No está asegurada la autenticidad del breve compendio de la fe cristiana (= Tratado IV).
5. Proemium

nes, porque los nombres de Padre y de Hijo expresan una relación mutua, y que, finalmente, la unidad de Dios está fundada en la substancia, y la trinidad en las relaciones.

Los otros tres trataditos están dedicados a un cierto diácono romano, Juan, sin duda el futuro papa Juan I (523-526). De especial importancia es el tratado «sobre la persona única y las dos naturalezas contra Nestorio y Eutiques». Boecio recuerda a Juan en la introducción que en un concilio, en el que probablemente habían participado los dos, se leyó públicamente una carta[6], según la cual los eutiquianos confiesan, sí, a Cristo de dos naturalezas, pero no en dos naturalezas. Como Boecio mismo no pudo hablar en la asamblea, se había puesto de acuerdo con Juan para tener un diálogo, pero como luego ambos se vieron impedidos, escribió Boecio a Juan lo que propiamente habría querido exponer de viva voz. A esta contingencia debe la historia de la teología una definición de la «persona» que alcanzó el mayor prestigio en la escolástica. En efecto, dado que en la disputa con los nestorianos y los eutiquianos se trata de persona y de naturaleza, investiga Boecio primeramente (cap. 1) lo que es una naturaleza y luego lo que es una persona. La naturaleza no es sólo estáticamente el modo de ser propio de cada cosa, sino también dinámicamente la fuerza motriz del movimiento natural *(motus principium)*, con la cual el fuego, por ejemplo, tiende hacia arriba, y la tierra hacia abajo. Lo que es una persona trata de determinarlo por exclusión: La persona no puede hallarse en los accidentes, sino solamente en la substancia, pero tampoco en los cuerpos inanimados ni en los animales irracionales; además, un concepto universal no puede ser persona. La persona implica por tanto substancialidad, racionalidad, individualidad[7]. Y así resulta la siguiente definición: *persona est naturae rationalis individua substantia* (cap. 3).

Boecio hace notar inmediatamente que él no da aquí la etimología de persona, sino una definición real[8], lo que entre los griegos se llama hipóstasis. Pero no ahonda hasta lo más propio

6. Según V. SCHURR, *Trinitätslehre* 108ss, es la carta de los obispos escitas, conservada en Mansi VIII 221-226

7. Cf. GRILLMEIER, LThK V (²1960) 945.

8. Por lo demás, en otros escritos suyos, sobre todo en los filosóficos, ofrece otras definiciones, pero que no interesan aquí. Cf. M. NEDONCELLE, RevSR 29 (1955) 201-238.

de la persona; no capta la idea del ser-sujeto[9], porque lo que analiza es la cuestión de qué naturalezas tienen realmente persona, y así considera a la persona como un distintivo de naturalezas especiales y entiende la persona misma como algo dotado de naturaleza[10].

Cierto que la definición de Boecio ejerció gran influjo sobre toda la teología posterior, pero no ofreció ni un solo argumento para su propia polémica con Nestorio (cap. 4-7). Persona es allí únicamente aquello cuya unidad se afirma en la dualidad de las naturalezas del Redentor. La especulación cristológica sólo fue llevada adelante por la definición de persona de Leoncio de Bizancio (el ser por y para sí) y del ya mencionado diácono romano Rústico, que escribía en Constantinopla (el permanecer en sí)[11].

Especialmente digno de mención es el argumento de Boecio, según el cual la (presupuesta) cristología bipersonal de Nestorio no tendría en cuenta la novedad *(novum)*, la grandeza *(magnum)* y la unicidad *(semel)* de la venida del Redentor. Una unión de personas humanas con Dios, dice, se dio también anteriormente, y por ello fueron incluso llamadas Cristo. Para ello, se remite Boecio en general a la autoridad del Antiguo Testamento, aunque sin citar ningún pasaje concreto. Aquí se advierte cómo para su procedimiento demostrativo teológico se desentiende de argumentos bíblicos particulares, aunque tiene la convicción de ser bíblico en general.

Casiodoro

Casiodoro, que había servido en Italia como ministro a tres reyes ostrogodos, de lo cual dan testimonio los edictos y cartas de los soberanos (= *Variae*) editados por él mismo, puesto que habían sido formulados por él, se apartó el año 535 del gobierno godo, cada vez más hostil a Roma, y se retiró a la vida privada. Se había puesto de acuerdo con el papa Agapito para crear en Roma una academia de teología, en la que profesores acreditados

---

9. Cf. GRILLMEIER, LThK VIII (²1963) 291.
10. Análogamente también su contemporáneo Fulgencio; cf. supra p. 967s.
11. Cf. supra, p. 983s.

se encargarían de que «por un lado las almas pudieran recibir la predicación necesaria para la salvación, y por otro el lenguaje de los fieles fuera objeto de los mismos cuidados y alcanzara la misma perfección» que los filólogos y poetas paganos habían proporcionado a su lengua, con la diferencia, por supuesto, de que todo lo que se profiriera fuera «casto y puro», y se distinguiera por tanto claramente de los mitos y composiciones de los paganos. A Casiodoro le afligía ver que hasta entonces no dispusiese la teología cristiana, por lo menos en Occidente, de un academia científica como la que en Oriente había existido en Alejandría y como la que en su tiempo florecía en Edesa de Siria [12]. En la financiación de la nueva escuela superior romana, que en buena parte quería costear Casiodoro, participaría la Iglesia romana; sin embargo, la guerra, es decir, la reconquista de Italia iniciada por Justiniano, que finalmente condujo a la destrucción del reino ostrogodo, impidió la realización del plan. Después de terminada la guerra, Casiodoro, que entre tanto había residido algunos años en Constantinopla, regresó a Italia. Si bien Justiniano dio entonces nuevas garantías de sueldo a los profesores del Estado en Roma a fin de reparar los daños de la guerra en el sector de la enseñanza [13], Casiodoro no volvió ya a sus anteriores planes de academia.

Prefirió más bien fundar en sus posesiones del sur de Italia un monasterio, al que puso el nombre de Vivarium y cuyo centro vital estaba constituido por la biblioteca, reunida metódicamente por él con gran aportación financiera. Compuso para los monjes dos breves guías o programas de enseñanza [14], con los que se iniciarían en la literatura teológica o filosófica existente en la biblioteca. Estaba convencido de que de aquella manera se veía

---

12. *Instit.*, *proemium*. El hecho de que Casiodoro mencione la escuela de Nisíbide es según G. LUDWIG (*Cassiodor*, p. 101) uno de los indicios de que él quería situar su monasterio en la línea de la tradición exegética y cultural antioquena, tal como ésta estaba representada principalmente por Teodoro de Mopsuestia, buscando por tanto una cierta distancia con respecto a la nueva política religiosa propugnada por el Constantinopolitano II. L. DUCHESNE (loc. cit. 226) ve en el hecho de que Casiodoro silenciase precisamente a Teodoro un indicio de que él *no* quería intervenir en cuestiones candentes. Pero en tal caso, también habría sido obvia una parecida abstención por lo que toca a Orígenes.

13. NOVELLE, app. VII, 22; P. RICHÉ, *Éducation* 182.

14. *De institutione divinarum litterarum* (= PL 70, 1105-1150) y *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (= art., ibid. 1149-1220).

por un lado forzado a ocupar el puesto del profesor *(ad vicem magistri)*, aunque comprendía por otro que sus dos escritos introductorios no podían reemplazar un colegio vivo de profesores; esto sería más bien el cometido de los escritos de los padres, sobre todo de los exegetas de la Biblia, reunidos en la biblioteca. Dado que con solas obras latinas no se podían satisfacer las necesidades de sus monjes, hizo traducir al latín los más señalados comentarios griegos, de los que todavía no existían traducciones latinas, y los incluyó en la gran obra exegética. Ésta se componía de nueve códices enmendados por Casiodoro mismo, que contenían comentarios de las siguientes partes de la Sagrada Escritura: 1) Octateuco, 2) Libros de los reyes, 3) Profetas, 4) Salterio, 5) Salomón (Libros sapienciales), 6) Hagiógrafos, 7) Evangelios, 8) Cartas de los apóstoles, 9) Hechos de los apóstoles y Apocalipsis [15].

Entre los exegetas se contaban, además de los grandes padres latinos, también algunos griegos, tales como Clemente de Alejandría y Orígenes. De algunos libros bíblicos no existían todavía comentarios seguidos, aunque sí declaraciones dispersas de los grandes padres de la Iglesia. Así, en el tomo II, que contenía la exégesis de los libros de los reyes, añadió, entre otros cosas, las seis preguntas y respuestas de Agustín a Simpliciano y las tres preguntas y respuestas de Jerónimo a Abundancio. Pese a todos los esfuerzos, todavía quedaron huecos en la obra exegética; Casiodoro procuró colmarlos solicitando del sacerdote Bellator la composición de comentarios de diferentes libros bíblicos. Pero de todo lo que Bellator aportó a la obra colectiva de Casiodoro —por ejemplo, dos libros sobre Rut y las otras mujeres destacadas del AT [16]—, no se nos ha conservado nada. La obra de exégesis en nueve tomos parece no haberse copiado completa, sino que debió desaparecer en fecha temprana. Aparte de los comentaristas reunió también Casiodoro en un códice especial obras de introducción a la Biblia compuestas por algunos padres.

En toda esta obra su trabajo consistió no sólo en compilar los textos de los padres que le parecían importantes y provechosos, sino también en reconstruir un texto fiable de la Biblia, que representase incluso un presupuesto para la salvación del alma.

15. *Inst.* 1 y 9.
16. *Inst.* 1.

El dicho relativo a los dos o tres testigos, con los que cada cosa se ha de zanjar (Mt 18, 16 = Dt 19, 15*b*), y que en Orígenes servía como principio exegético —con dos o tres citas de la Biblia se ha de demostrar una aserción teológica[17]— viene a ser para Casiodoro[18] el principio de la crítica textual: dos o tres códices antiguos garantizan una lectura.

Por lo que hace al texto de los comentarios, Casiodoro no se sentía en modo alguno obligado a conservar fielmente lo transmitido por tradición, sino que para él la norma suprema es más bien la ortodoxia y el valor de edificación de un escrito. Así, puso empeño en que en la traducción de los comentarios de Clemente de Alejandría se suprimieran todas las declaraciones poco meditadas *(incaute)* de este autor. Casiodoro no se dejó impresionar por la circunstancia de que un comentario de san Pablo circulara bajo el nombre del papa Gelasio, sino que, por lo menos en el comentario a la carta a los Romanos, corrigió todos los errores pelagianos que pudo descubrir en él[19]. Algunos textos, con los que no estaba de acuerdo, los dejó intactos, pero con la correspondiente observación al margen: así sobre todo en los comentarios de Orígenes y de Ticonio[20]. Además, Casiodoro añadió al texto de la Biblia signos de puntuación para que se pudiera leer mejor en público. Él mismo preparó los 9 códices mencionados, mientras que confió otros al trabajo de copistas que desplegaban su actividad en el monasterio. Incluso la mera ortografía tenía para él tanta importancia para la inteligencia del texto, que todavía a la edad de 93 años compuso para sus monjes un escrito sobre la ortografía, al comienzo del cual enumera sus obras teológicas anteriores. El que aquí comience por el comentario de los salmos permite descubrir que él atribuye su escrito sobre el alma a un período anterior de su vida, al que pertenece también sus cartas oficiales *(Variae)*.

Si bien Casiodoro halla en el conjunto de la Escritura la luz de lo alto, atribuye un mayor significado al salterio, los profetas y las cartas de los apóstoles, de los que piensa que encierran

17. *Matth. Com.* 10, 15: GCS Orígenes 10, 18, 29ss.
18. *Inst.* 15.
19. *Inst.* 8.
20. *Inst.* 1 y 9.

los más profundos abismos y la cumbre de la entera Escritura[21]. Sin embargo, los principiantes en el estudio de la Sagrada Escritura deben tomar primeramente en las manos el cuarto códice a fin de familiarizarse con el salterio[22]. Primero debe empaparse el monje con la lectura de la Biblia, y luego aplicarse a la lectura de los comentaristas[23].

El conocimiento teológico se alcanza por diferentes caminos: Primero hay que leer a los «introductores» (por ejemplo, a Ticonio y san Agustín), luego a los «expositores», en tercer lugar a los doctores católicos que han legado una literatura de preguntas y respuestas. Finalmente hay que escudriñar cuidadosamente la entera literatura patrística que nos ha sido transmitida.

Pero no basta con la mera lectura: hay una clase de conocimiento que sólo se adquiere en diálogo con un anciano experimentado[24]. Casiodoro trazó su plan de lectura para los monjes conforme a necesidades objetivas, pero también se debe tener en cuenta la idiosincrasia de cada uno. Así, recomienda a cada monje que se elija a uno de los grandes padres de la Iglesia, con el que le sea posible entrar en íntimo diálogo[25]. Casiodoro esperaba que sus monjes, mediante un diligente estudio de los grandes expositores de la Sagrada Escritura, llegarían a ser capaces de componer por sí mismos comentarios de la Biblia, a fin de explicar también los pasajes que no habían sido tratados por los padres[26]. Sin embargo, no abrigaba la esperanza de poder hacer de todos sus monjes doctores bíblicos, sino que contaba incluso con que algunos no fueran capaces de la menor actividad intelectual. Éstos deberían consagrarse a las faenas hortelanas; para ellos disponía la biblioteca conventual de literatura especial sobre la horticultura[27].

También el hombre sencillo *(vir simplex)* debe, con todo, adquirir en el monasterio algunos conocimientos sobre la ciencia y la filosofía mundanas *(mundanae litterae)*, pues éstas contribuyen no poco a la inteligencia de la Sagrada Escritura, lo cual

21. *Inst.*, praef.
22. *Inst.* 4 y *Psalt.*, praef. 16.
23. *Inst.*, praef.
24. *Inst.* 10.
25. *Inst.* 17.
26. *Inst.* 26.
27. *Inst.* 28.

se explica por el hecho de que, prescindiendo de algunos aditamentos añadidos por eruditos [28], tienen su origen en la Sagrada Escritura y hasta han sido sencillamente robados a ésta [29]. Así fue, por ejemplo, Abraham el primero que llevó la aritmética y la astronomía a Egipto [30]. Por eso habrían recomendado los padres la lectura de tales obras, porque así nos retraemos de las cosas de la carne y somos dirigidos a las cosas que sólo se pueden captar con el corazón. La abstracción es por tanto un medio para el cultivo de la espiritualidad. Pero la teología especulativa no le tentaba a Casiodoro; los padres sólo le interesaban como exegetas [31].

Ahora bien, Casiodoro se aplica a las ciencias mundanas no sólo porque está convencido de que sirven para la inteligencia de la Escritura, sino también porque en la Sagrada Escritura ve aplicadas las reglas y normas de aquéllas, por ejemplo, en el Libro de Job todos los artificios de la dialéctica. Así se siente él autorizado y obligado a dejar también a sus monjes una biblioteca completa de las «artes» y a introducirlos en el estudio de las tres disciplinas lingüísticas (gramática, retórica y dialéctica) y de las cuatro ciencias matemáticas (aritmética, geometría, música y astronomía). Este segundo libro de introducción representa de hecho un compendio [32] de los adelantos de la ciencia de la antigüedad y vino a ser la base para la división de las «artes» en trivium y quatrivium. El capítulo sobre la retórica, por ejemplo, sería todavía hoy perfectamente utilizable como introducción. En realidad, queda uno sorprendido cuando Casiodoro, que también en esta segunda obra introductoria se dirige constantemente a sus monjes, declara que en el discurso procesal —los procesos judiciales son el campo principal de actuación de la retórica —la narración ha de comenzar con la descripción de las personas, de tal forma que se ponga debidamente de relieve a la persona

---

28. *Inst.* 21.
29. *Inst.* 27.
30. Art. 2 con referencia a Flavio Josefo, *Antiq.* 1, 9.
31. Cf. P. Riché, *Éducation* 206s. En su comentario a los salmos compendia Casiodoro la entera cultura cristiana antigua. Para él es el salmista un modelo para el *orator* Cicerón. Pero sólo la alta edad media supo utilizar el carácter científico formal de Casiodoro, aunque ya algunos exegetas carolingios lo habían empleado con frecuencia, como Schlieben lo hace resaltar, p. 114s.
32. P. Riché lo llama digesto.

que pertenece a «nuestro» partido, mientras que una persona del otro partido *(aliena)* debe ser rebajada [33]. No parece que el anciano fundador de Vivarium quisiera enseñar esto a sus monjes; más bien habrá que conjeturar en estas frases una cita verbal de algún escrito que tendría Casiodoro en su biblioteca y del que haría extractos para su obra introductoria. En general parece que, como se debe concluir de repeticiones ocasionales traídas sin venir a colación, Casiodoro no conservó siempre la visión de conjunto y que se limitó sencillamente a seguir el códice que tenía a las manos en cada ocasión.

Sorprende que este hombre, considerado como gran hombre de Estado, al que se atribuyen las decisiones políticas más afortunadas del gobierno ostrogodo en Italia, y al que, por oposición al idealista Boecio, se le reconoce un sentido equilibrado de la realidad [34], no diera una constitución a su monasterio ni le prescribiera un reglamento. Así, no es extraño que se haya visto en Casiodoro al autor de la *Regula Magistri.* Sin embargo, el hecho de que al comienzo de su último escrito, el que trata de la ortografía, y en el que enumera sus producciones literarias religiosas, no mencione una regla monástica, no aboga en favor de su paternidad literaria.

Hay que destacar de manera especial que Casiodoro, pese a su mucha ocupación con la ciencia de la antigüedad, pone gran empeño en subrayar las diferencias de contenido y formales entre la Sagrada Escritura y la ciencia mundana. Después de resumir sucintamente la cosmología de Varrón, cierra su introducción a las ciencias con el requerimiento a contentarse con lo que la Escritura dice sobre el mundo y sobre el hombre [35]. Más aún: piensa incluso que los semitismos, antropomorfismos y errores de traducción de la Biblia son notas distintivas del modo divino de hablar, por lo cual no pueden someterse a las leyes de la ciencia del lenguaje o de la literatura [36]. Así Casiodoro, pese a todos sus esfuerzos científicos, fundamentó en realidad una actitud fideísta autoritaria que predominó abiertamente en el período sucesivo.

---

33. Art. 2 PL 70, 1158 C.
34. Cf. SCHNEIDER 84 y 88.
35. Art. 7 PL 70, 1218*d*.
36. *Inst.* 15.

Gregorio Magno, último de los cuatro grandes doctores de la Iglesia latina, vivió en un tiempo que ni exigía grandes aportaciones intelectuales —no había controversias teológicas serias— ni las permitía; la preocupación por un resto de tranquilidad y de orden, y hasta por el pan cotidiano para los pobres, acaparaba con frecuencia toda la atención del obispo romano. Gregorio debió reorganizar la administración de todas las posesiones de la Sede romana, pues hallándose por lo regular en manos del episcopado local, apenas si habían producido frutos. Se ocupó del debido empleo del dinero: dado que las monedas usuales en el sur de las Galias no tenían curso en Italia (tenían menos contenido áureo), había que comprar en los lugares mismos ropas para los pobres de Roma y —Gregorio no se cuidó nunca únicamente de los pobres, ni siquiera en los tiempos peores— rescatar a jóvenes esclavos ingleses que sirvieran a Dios en monasterios italianos [37]. Gregorio habría merecido perfectamente el apelativo de Magno con sus realizaciones de política eclesiástica y sus preocupaciones pastorales, pero no era tan sólo un hombre práctico. También sus cartas daban, cuando era necesario, no sólo exhortaciones, sino también claras respuestas a cuestiones teológicas. A una camarera de la emperatriz bizantina no sólo la exhortaba a la penitencia, sino que le hacía saber además que en la tierra no hay nunca seguridad de haber alcanzado el perdón ni tampoco de la salvación [38]. Respondiendo a la pregunta de si fueron redimidos por Cristo todos los que habían llegado al limbo, no sólo se remite Gregorio a Filastrio y a Agustín, sino que incluso demuestra por la Biblia que sólo fueron redimidos por Cristo los que podían presentar buenas obras [39]. Las cartas de Gregorio fueron en realidad una mina inagotable para obispos y pastores de almas que buscaban un modelo, pero Gregorio influyó en la posteridad aún más acentuadamente como teorético del oficio pastoral. Ya poco después del comienzo de su pontificado compuso a la manera de Gregorio Nacianceno su *Regula*

37. *Reg. Ep.* v, 10.
38. Ibid. VII, 22.
39. Ibid. VII, 15.

pastoralis para mostrar cuán justificada había sido su resistencia a asumir el cargo. En la primera parte describe al candidato idóneo al episcopado; en la segunda, la forma de vida que exige su cargo; en la tercera, la necesaria discreción en la predicación; termina con una breve exhortación a la humildad. Cuando Gregorio interpreta el matrimonio de levirato (Dt 25, 5ss) simbólicamente en sentido del cargo episcopal y ve en Cristo glorificado al hermano mayor difunto, y en el obispo, en cambio —basándose en Mt 28, 10—, ve al hermano menor que debe procurar descendencia si no quiere ser objeto de los insultos de la esposa, la Iglesia, (I, 5), no habrá aquí exégesis conforme a las pautas aplicadas en nuestros días, pero es un medio apropiado para inspirar seriedad y diligencia en la cura de almas. Gregorio muestra y exige un sentido de la responsabilidad casi con ribetes donatistas cuando pregunta: ¿Cómo puede alcanzar de Dios el perdón para otros, si él mismo no sabe si se ha reconciliado con él? (I, 10). Cuando, por otro lado, en Gén 9, 1s («que os teman y se espanten de vosotros todas las bestias de la tierra») descubre el repudio del dominio del hombre sobre sus semejantes y halla así un límite a la censura y al castigo necesarios en la cura de almas (II, 6), también hoy día podemos convenir con él en el fondo de sus ideas.

Si bien Gregorio ve, sin lugar a dudas, en el obispo al superior, recalca asimismo que una palabra franca de un súbdito debe considerarse precisamente como señal de humilde obediencia, por lo menos por parte de un pastor que no esté pagado de sí (II, 8). El que Gregorio equipare la predicación a la amonestación es sin duda un exclusivismo condicionado por el tiempo, pero la tercera parte de su *Regla pastoral*, al presentar 34 binomios que se encuentran en la práctica diaria (alegres/tristes, insolentes/tímidos, obstinados/vacilantes, pecadores de obra/pecadores de pensamiento, los que hacen el mal ocultamente y el bien en público/los que hacen el bien ocultamente y tienen mala fama ante la gente, etc.), ofrece una descripción y una preparación para la exhortación tan diferenciadas y matizadas que todavía hoy se puede sacar provecho de ello. Aquí se acredita la idea de Gregorio sobre el obispo como médico de las almas; si él lo hubiese concebido únicamente como predicador, no habría

sido necesaria ni posible una sintomática tan abundante y variada. Así, no es de extrañar que la *Regla pastoral* fuera acogida en todas partes con entusiasmo: en Hispania por ejemplo, adonde la había enviado Gregorio a su amigo Leandro de Sevilla, e incluso en Oriente, donde el emperador Mauricio la hizo traducir al griego [40]. En el reino de Carlomagno varios sínodos impusieron a todos los obispos la lectura de la *Regla pastoral*. En Inglaterra ya a fines del siglo IX el rey Alfredo el Grande se cuidó de que fuese traducida al anglosajón (juntamente con los *Diálogos*) e hizo entregar a cada obispo un ejemplar [41]. Para el clero secular representaba lo que la *Regula Benedicti* para los monjes [42]. Gregorio formó durante siglos a los obispos, los cuales a su vez formaron las naciones modernas [43], y así vino a ser el gran maestro de Occidente.

En la exégesis es Gregorio menos original. Se limita a compilar y a transmitir a la edad media lo que ofrecían los padres, aunque sin pretenderlo propiamente, puesto que estaba convencido de la proximidad del fin. En esto se halla sorprendentemente más próximo a Orígenes que, por ejemplo, Agustín y Ambrosio, e incluso más que Jerónimo [44]. En sus *Moralia in Job*, comentario de Job en 35 libros, en cuyo prólogo [45] se explica teoréticamente la diferencia entre los tres sentidos de la Escritura, se apresta Gregorio a hacer una triple demostración de exposición de la Escritura, aunque no mantiene los tres planos que tan claramente había distinguido en el primer libro; ya en el 4.º deja de interesarse por el sentido histórico, y a partir del 5.º la exposición es ya sólo alegórica y moral [46], aunque Gregorio está convencido de que se pierde todo sentido si no se toma en serio el histórico [47]. La posteridad pudo hallar en Gregorio la distinción de los diferentes sentidos de la Escritura; únicamente se puede discutir sobre su orden de sucesión. Por lo regular asigna Gregorio el segundo lugar al sentido alegórico típico, que en

---

40. Cf. ibid. XII, 6.
41. LThK² I 334s (BRECHTER).
42. ALTANER-STUIBER, ⁷1966, 468.
43. F.H. DUDDEN, loc. cit. I 239s.
44. D. HOFMANN, loc. cit. 12.
45. Carta dedicatoria a Leandro, obispo de Sevilla: *Reg. Ep.* V, 53*a*.
46. D. HOFMANN, loc. cit. 12.
47. *In Ezech.* 1-3, hom. 3, 4; *Mor.* 21, 3.

parte se refiere a Cristo y en parte a la Iglesia, y es por tanto bipartito; y al sentido moral, o sea, a las llamadas a la acción contenidas en toda palabra de la Sagrada Escritura, asigna el tercer lugar [48]; por consiguiente, para él una intelección más profunda de la Escritura sirve sólo como motivación de la exigencia moral de la palabra bíblica. El último fin en el contexto es el obrar, o bien, dentro de la predicación, la exhortación. Ahora bien, la Biblia no es para Gregorio únicamente fundamento de la predicación; debe también leerse en privado; el lector de la Biblia es sencillamente el hombre bueno [49].

En el marco de los sermones sobre Ezequiel [50] el requerimiento a obrar no parece ser lo último y lo más alto, sino que más bien la palabra de Dios crece con el lector [51]. Las exigencias no son más que lo exterior de la Biblia, mientras que su interior ofrece promesas [52]. Orientarse hacia este sentido interior de la Escritura es algo que no se deja totalmente al arbitrio del expositor; el que lo descuida se priva del sentido más valioso de la palabra de Dios [53], que, sin embargo, el expositor debe a los oyentes, pues sólo así alcanza la fe su plenitud [54]. Aquí está Gregorio convencido con Orígenes de que la misma Sagrada Escritura fuerza ya a la exposición trasladada; cuenta, en efecto, como enunciado alegórico todas las imágenes, comparaciones, antropomorfismos, que hoy día serían considerados como sentido literal. Así cree seguir pensando consecuentemente allí donde la exégesis científica de hoy vería una violación de fronteras [55]. Sin embargo, puede mostrarse muy tolerante en la exposición de la Escritura y conceder que uno se contente con la historia —que a la larga lo llevaría ciertamente más allá de sí mismo [56]—, que otro busque la *intelli-*

48. *Reg. Ep.* V, 53*a*, 3; *Moralia*, passim, especialmente 1-3, etc., cf. D. HOFMANN, loc. cit. 44ss.

49. *Reg. Ep.* IX, 15.

50. Doce sobre el cap. 1-4,3; diez sobre el cap. 40; al lado de estos sermones hay que mencionar 40 sermones festivos más breves sobre textos evangélicos, pero que por su carácter popular se acercan más a los *Diálogos* que a los sermones sobre Ezequiel, que fueron pronunciados en días seguidos y se dirigían a un público de mayor cultura religiosa, por lo cual merecen sin duda una valoración especial como testimonio de las concepciones más propias de Gregorio. Cf. V. RECCHIA, loc. cit. 31.

51. *In Ezech.* 1-4, hom. 7, 8.

52. Ibid. 9, 30.

53. *Moralia* 21, 1.

54. R. MANSELLI, «Settimane» X, 81s.

55. D. HOFMANN, loc. cit. 38.

56. *In Ezech.* 1-4, hom. 10, 1.

gentia typica y un tercero la *intelligentia per typum contemplativa*, o sea, la que por la tipología asciende a la contemplación, sin haber ahondado en el sentido moral. Ahora bien, Gregorio cuenta también con que el camino a la contemplación pasa por la *historia*, la *moralitas* y la *intelligentia allegoriae* [57].

Este pasaje (que sin duda no es tomado bastante en serio por Dudden y Hofmann) permite descubrir que la piedad de Gregorio no está orientada únicamente a la ascética y al obrar moral, sino que sus sentimientos, fundamentalmente de fuga del mundo, giran en torno a la consideración de lo imperecedero, a la contemplación de los bienes prometidos [58]. La moralidad, como estadio previo al conocimiento, es en general algo propio de la filosofía antigua y en cierto modo también obvio para Orígenes. Si Gregorio era realmente un hombre de la antigüedad, sin duda el último que nos habla a nosotros [59], no podía ser para él la moralidad lo más alto y lo último [60]. Por otro lado, con este reconocimiento de la contemplación —nacido de fidelidad a la tradición— como la meta perseguida por diferentes caminos, liberó a la vida espiritual de la posteridad de la necesidad de tener que acreditarse mediante una utilidad inmediata y atrofiarse así en puro utilitarismo práctico [61].

Con todo, el más extenso influjo sobre los tiempos subsiguientes lo ejerció Gregorio a través de sus *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, porque éstos no fueron leídos únicamente por clérigos y monjes, como los *Moralia* y la *Regla pastoral*, sino que se introdujeron también entre los seglares [62]. En estos relatos, divididos en cuatro libros y expuestos bajo la forma literaria de diálogo, muestra Gregorio que no sólo el Oriente, sino también Italia puede presentar ascetas y taumaturgos. Fuera de Paulino de Nola y Benito de Nursia, cuyos hechos llenan todo

---

57. Ibid. 7, 10.

58. Cf. R. MANSELLI, «Settimane» x, 85s.

59. P. RICHÉ, loc. cit. 194: Gregorio pertenece a la antigüedad por el estilo, por la forma de pensar y por la predilección por los ejemplos moralizantes.

60. Cf. *Ezech.* 1-3, hom. 3, 9; 10.11.25.43.

61. Isidoro de Sevilla toma de Gregorio el triple nivel del sentido de la Escritura, ocupando el más alto lugar el sentido místico (*Sententiae* 1, 18; *Ord. creatur.* 10); cf. R. WASSELYNCK, RThAM 32 (1965) 158.

62. Cf. G. DUFNER, *Die Dialoge Gregors d. Grosse im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padua 1968.

el segundo libro, los héroes son apenas conocidos; así, sólo con gran cautela se han de utilizar los *Diálogos* como fuente histórica[63]. Ahora bien, aquí no sólo se expresa un temprano orgullo nacional italiano[64], sino también la idea del pastor de almas y promotor de la misión (entre los longobardos y anglosajones), de que la palabra de Dios sólo es tenida en alta estima donde la gente se siente impresionada por la vida de los santos[65]. Así, Gregorio envió sus *Diálogos* a Teodelinda, reina católica de los longobardos, en la que él veía su más fuerte aliada en la conquista de este pueblo para la fe[66].

Pero Gregorio no se contenta sólo con la edificación, sino que intercala consideraciones exegéticas y dogmáticas como, por ejemplo, sobre la cuestión de cómo los santos, a pesar de Rom 11, 33 («¡Cuán inescrutables son sus caminos!») tienen y expresan los conocimientos de los designios divinos (II, 16), o de cómo es el infierno; si también las almas condenadas pueden considerarse como inmortales (IV, 42-44); si hay una purificación de ultratumba (IV, 25 y 39); cómo aprovechan a los difuntos los funerales y oraciones de la Iglesia (IV, 51ss y 55). Cierto que a estas preguntas no se responde teorética o exegéticamente, sino con la ayuda de ejemplos, visiones y sueños tomados de las vidas de los santos. Las doctrinas del purgatorio y de la virtud de borrar los pecados propia del sacrificio de la misa hallaron así su puesto seguro en la piedad cristiana y desde ella en la teología. Ahora bien, que un presbítero procurara a un difunto el descanso del alma mediante una semana de penitencias y de ofrecimiento diario de la misa, no impresionó tanto a la posteridad como la celebración de la misa durante treinta días ordenada por Gregorio en calidad de abad, por la que un monje que había faltado contra la pobreza, tras una muerte penitente fue acogido todavía en la comunión de los bienaventurados (IV, 55); sólo esta última práctica pervive todavía en la forma de «misas gregorianas».

La doctrina de Gregorio sobre la penitencia y el purgatorio se basa en el principio de que ninguna culpa se puede cancelar

---

63. G. DUFNER, loc. cit. 26ss.
64. Ibid. 23.
65. *In Ezech.* 1-3, hom. 10, 37.
66. PAULO DIÁCONO, *Hist. langob.* 4, 5.

sin expiación[67], y corre siempre en peligro de generar una especie de mentalidad de balance, aunque Gregorio procura descartarlo con su frecuente insistencia en la inutilidad de las obras externas hechas sin amor[68]. En estas doctrinas sobre las postrimerías se advierte un cierto desequilibrio debido, por un lado, a que Gregorio, a pesar de tener en muy alta estima a san Agustín, no lo siguió en todos los puntos, y por otro fue el primero que formuló y fijó las doctrinas que hasta entonces predominaban en la Iglesia romana[69]. La teoría gregoriana del pecado original concuerda totalmente con la de Agustín: la humanidad entera es colectivamente responsable del pecado de Adán[70]; los niños que mueren sin el bautismo van al infierno[71]. La sexualidad es la sede del pecado, el placer es ya contaminación[72]. En cambio, en la doctrina de la gracia adopta Gregorio una postura media entre Agustín y el semipelagianismo: cierto que también el primer principio de la conversión es un don de la gracia[73]; sin embargo, la voluntad libre no es sólo, como en Agustín, la forma de la gracia que se autorrealiza, sino un factor que se *le* debe *añadir*; así entiende Gregorio[74] el dicho de Pablo: «Por la gracia de Dios soy yo lo que soy», y: «Yo he trabajado más que todos» (1 Cor 15, 10).

Por esta razón abandona Gregorio tácitamente la idea de la gracia irresistible y de la elección incondicional y ve ya un cierto mérito en el asentimiento de la voluntad humana al impulso de la gracia. Que Dios corona sus dones cuando corona nuestros méritos significa para Gregorio que la voluntad libre se granjea méritos y que en definitiva Dios anota en favor del hombre incluso sus dones[75]. Gregorio no propone doctrina alguna de la predestinación porque a él no le dice nada ni siquiera la idea de la *praedestinatio post praevisa merita*[76]. El severo

---

67. *Moral.* 9, 54; 16, 82.
68. F.H. Dudden, loc. cit. II 440: numerosas referencias.
69. Ibid. II 374.
70. *Moral.* 24, 7.
71. Ibid. 9, 32.
72. *Reg. Ep.* XI, *56a; Moral.* 26, 44; 32, 39, etc.
73. *Moral.* 22, 13; 33, 38, etc.
74. *Moral.* 16, 30; 24, 24.
75. *Moral.* 16, 30; cf. F.H. Dudden II 338.
76. F.H. Dudden II 400 .

agustinismo se ve restringido en él por las exigencias de la instrucción moral; de cualquier forma, ni siquiera Agustín se había mantenido totalmente consecuente en sus sermones, como tampoco más de un defensor del agustinismo de comienzos del siglo V [77]. Gregorio tiene las mismas convicciones que el sínodo de Orange [78], que en realidad sólo era expresión de la recepción romana de Agustín. Aunque la edad media desconocía el sínodo, recibió sus ideas a través de Gregorio.

A parte los importantes impulsos de espiritualidad y de mística que Gregorio tansmitió a la posteridad hay en su legado algunos contenidos cristianos periféricos: el sentido de la indignidad, de inspiración agustiniana, motiva un intenso culto de los santos [79], sobre todo cuando se enfoca a Cristo como el juez venidero [80]. En todo caso Gregorio no va hasta el extremo de designar el culto de los santos como parte esencial del cristianismo, como lo hace su contemporáneo un poco mayor, Gregorio de Tours [81]. Finalmente, también el diablo de la edad media, como el que molestaba a santo Domingo o a Lutero, aparece ya frecuentemente en esta forma en los *Diálogos* de Gregorio a través de los padres itálicos. Así, Gregorio no sólo proporcionó sus contenidos a la teología del tiempo subsiguiente, sino que también ofreció a la fantasía popular, y con ello a las artes figurativas y a la poesía (Dante), una plétora de representaciones [82].

San Isidoro

En la obra literaria de Isidoro, obispo de Sevilla desde el año 600 —sencillamente abrumadora por su volumen y por la abundancia de su información— ocupa sólo un reducido espacio la cuestión de los Tres Capítulos, pero es en cierto modo una cuestión que sirve de «test» para descubrir fácilmente la posición de san Isidoro. En el libro sexto de su gran enciclopedia, que

77. Cf. supra, p. 975.
78. Cf. supra, p. 977s.
79. *Moral.* 16, 64.
80. *Hom. in Evgl.* 32, 2.
81. R.H. Dudden, loc. cit. II 371.
82. Ibid. II 437.

trata de los libros y deberes eclesiásticos, habla también de las decisiones de los concilios y destaca especialmente los cuatro venerables concilios en los que se halla básicamente la entera fe, sin mencionar siquiera un quinto sínodo. Desde luego, esto no significa que le excluya de forma expresa; también Gregorio Magno lo silenció algunas veces. En el libro séptimo de las *Etimologías* (7, 12, 5), donde Isidoro trata de Dios, de los ángeles y de las categorías de los fieles, explica el nombre «patriarca» de la manera siguiente: Patriarca es quien ocupa una sede apostólica, por ejemplo, la de Roma, o la de Antioquía o la de Alejandría. Constantinopla no es por tanto reconocida como patriarcado. En el libro octavo de las *Etimologías* (8, 5, 66) se dice que los acéfalos se llamaban así porque no se les podía asignar ningún fundador, combatían los Tres Capítulos calcedonianos, negaban la peculiaridad de las dos substancias en Cristo y sólo reconocían en él una naturaleza. Donde con mayor claridad expone Isidoro sus ideas sobre este problema es en su catálogo de escritores[83], en el que justifica expresamente a Teodoro de Mopsuestia: éste, decía, había sido condenado por los acéfalos a instancias del príncipe *(princeps)* Justiniano, pero había sido recomendado por hombres dignos de todo elogio[84]. Así pues, aquí viene designado el concilio de Constantinopla de 553 como un sínodo de obispos heréticos de los acéfalos, es decir, de los irreconciliables cirilianos. Con esto se excluye por principio la posibilidad de reconocer este concilio.

El que se designe a Justiniano no como rey, sino como *princeps*, no parece carecer de significado. Para Isidoro el nombre de rey es un nombre honorífico: Sólo se conserva el nombre de rey cuando se obra rectamente, y se pierde con el pecado[85]. Cierto que también el título de «príncipe» es una designación que implica dignidad y rango[86], pero rey (βασιλεύς) significa mucho más, a saber, que los reyes mantienen al pueblo en pie como una base[87]. Así pues, Justiniano no parece a Isidoro ser tal base. Para él, todo lo que tiene conexión con Constantinopla es considerado

83. *Vir. illust.* 4.
84. Cf. Facundo, supra p. 980.
85. *Etym.* 9, 3, 4.
86. Ibid. 9, 3, 21.
87. Ibid. 9, 3, 18.

como no ejemplar. Aquí no hay sólo valoración teológica, sino que también influye la suerte corrida por la familia de Isidoro, que sin duda fue desterrada de Cartagena por los bizantinos [88]. Pero Isidoro parece rechazar en general los imperios del mundo centralizados, al igual que el imperio romano, y sobre todo, la obra de restauración de Justiniano, pues en su libro sobre la gramática [89] dice que todo pueblo del que se apoderaron los romanos aportó a Roma con sus tesoros también los defectos de su lenguaje y de sus costumbres [90]. Por tanto, en los Estados nacionales no concurren tantos males como en un Estado universal.

Isidoro puede compararse bajo más de un aspecto con Casiodoro; pero, mientras que éste, después de orientarse a la vida religiosa, sólo dio valor a historiadores judíos y cristianos [91], Isidoro puso en su gran obra a Salustio y a Tito Livio en el mismo plano que a Eusebio y a Jerónimo. Así, en el recurso de Isidoro a Agustín se puede en cierto modo constatar una apreciación liberal de la ciencia pagana de la antigüedad [92]. Los obras de Isidoro están apenas sometidas a un objetivo determinado, raras veces son pelémicas y apologéticas, sino que más bien están interesadas en el saber en cuanto tal. Él mismo se había procurado un gran saber y quería transmitirlo a los jóvenes clérigos, o bien a colegas suyos que se lo habían pedido explícitamente. El fruto más maduro de su complaciente acogida de tales ruegos, aunque también de sus propias inclinaciones enciclopédicas y sin duda también de la colaboración de todo un equipo de secretarios, son los 20 libros de las *Etimologías*, que llevan este nombre porque Isidoro ofrece numerosas explicaciones de palabras —el libro X está consagrado totalmente a explicaciones de palabras ordenadas por orden alfabético—, aunque algunas veces, y quizás con mayor exactitud, son denominadas *Origines*, porque Isidoro esperaba llegar al origen mismo de las cosas mediante la explicación de las palabras. La obra, en que está compilado todo el saber que podía alcanzarse en tiempos de san Isidoro [93], trata,

88. Cf. H.J. DIESNER, *Isidor* 9s.
89. *Etym.* 1, 32, 1.
90. Cf. A. BORST, DA 22 (1966) 41.
91. *Inst.* 1, 17, 1.
92. Cf. J. FONTAINE, loc. cit. I 183.
93. En Migne (PL 82) abarca la obra 650 columnas. Ahora bien, Isidoro no tuvo la idea de salvar el legado de la antigüedad como tal, (cf. DÍAZ Y DÍAZ, «Settimane» V,

en la forma en que se conserva hoy día, la gramática (I), la retórica y la dialéctica (II), las cuatro disciplinas matemáticas o el futuro quadrivium (III), la medicina (IV), las leyes y los tiempos con una ojeada a las seis edades del mundo (V), los libros y actividades eclesiásticas (VI), Dios, los ángeles y las categorías de los fieles (VII), la Iglesia y diversas sectas (VIII), lenguas, pueblos, servicio militar y grados de parentesco (IX), explicaciones de palabras (X), el hombre y los seres deformes (XI), los animales (XII), el mundo y sus partes (XIII), la tierra y sus partes (XIV), construcciones y tierras (XV), piedras y metales (XVI), la agricultura (XVII), guerra y juegos (XVIII), navíos, casas y vestidos (XIX), y finalmente la economía doméstica y las provisiones (XX).

Los dos libros sobre las diferencias de los nombres y de las cosas hacen el efecto de un trabajo previo, de un preámbulo para la gran enciclopedia. Sus diferentes escritos sobre la Biblia ofrecen cantidad de datos objetivos, noticias del ambiente y de los tiempos bíblicos, pero al mismo tiempo también un cúmulo de alegorías y de posibilidades de alegorización, como, por ejemplo, también de los números que aparecen en la Biblia, de modo que los predicadores de muchos siglos pudieron surtirse en esta obra.

San Isidoro se expresó con verdadera ingenuidad sobre difíciles cuestiones teológicas, cuando, por ejemplo, en sus *Differentiae rerum* habla de Dios tan llana y simplemente como de las cosas de la vida cotidiana. Cierto que luego añade una serie de preguntas como ésta: «¿Cómo es el Padre no generado?», o bien: «¿Quién entenderá todo esto?» [94], etc. Da por tanto a entender que ni siquiera en una exposición enciclopédica es la teología sencillamente una palestra para el ejercicio de la inteligencia, sino que reclama la mayor reverencia y reserva. Por lo demás, Isidoro no es un biblista o un hombre de erudición libresca, sino un observador de la realidad en la tierra. En su obra de teología sistemática *(sententiae)*, que se surte casi exclusivamente en san Agustín, se ve en la necesidad de hablar de la predesti-

897), sino de ponerlo al servicio de la formación de los clérigos de su tiempo. Apenas si podía Isidoro sostener controversias teológicas; los únicos adversarios teológicos de los católicos hispanos a comienzos del siglo VII parecen haber sido los judíos, como se puede sin duda concluir del único escrito polémico de Isidoro «sobre la fe contra los judíos», que sorprendentemente fue dedicado a su hermana Florentina.

94. *Diff.* II, 3, 10, PL 83, 71 C.

nación, que explica como juicio de Dios, que hace que los unos aspiren a lo superior e interior y los otros a lo inferior y exterior; pero luego subraya con todo que en esta gran obscuridad no puede el hombre penetrar en la disposición divina (2, 6). Distingue por tanto entre el orden de la experiencia y el orden del enunciado teológico, con lo cual se diferencia ventajosamente de Fulgencio de Ruspe, para quien la predestinación agustiniana demostraba, por ejemplo, que los vándalos arrianos no estaban destinados a la salvación [95], y de Gregorio de Tours, que ve en la historia la prueba de que los francos católicos habían sido escogidos para expulsar de las Galias a los godos arrianos. Cierto que en san Isidoro desempeñó un papel decisivo también para su pensar teológico la gran experiencia que había hecho la Iglesia española, a saber, la conversión de los godos dominantes a la fe católica. Tal vez este mismo hecho explique que Isidoro no sea ya un hombre de la antigüedad tardía, que no asome en él la menor nostalgia de las situaciones antiguas, ni el menor entusiasmo por un imperio, la menor fe en la Roma eterna, el menor temor de la ruina y fin del mundo, como se observa por el contrario, por ejemplo, en Gregorio de Tours y todavía mucho más claramente en san Gregorio Magno [96].

Se comprende bien que ya sus mismos contemporáneos admiraran a Isidoro por su saber y que la posteridad acogiera con tanto favor estos ricos tesoros sin intentar siquiera ir a las fuentes anteriores a Isidoro. Así, se le debe sobre todo a este autor la implantación de las siete artes liberales en la temprana edad media [97]. Su crónica, terminada hacia el año 615, fue utilizada y ampliada en las Galias un decenio después. Ya en el siglo VII se habían propagado hasta Irlanda algunas de sus obras [98].

Como en el caso de Casiodoro, la gramática de Isidoro, es decir, el primer libro de su enciclopedia, no es en modo alguno una gramática en el sentido en que la entendemos nosotros; es más bien un tratado de introducción a las diversas actividades que forman parte del arte de escribir y de expresarse [99]. Isidoro

95. Cf. supra, p. 974.
96. Cf. A. Borst, loc. cit. 59s.
97. Cf. B. Bischof, *Isidoriana* 344.
98. Ibid. 321.
99. J. Fontaine, loc. cit. I 206.

es el único en el que en este siglo resuena una vez más casi el entero patrimonio clásico de la antigüedad, más allá de la muy encanijada antigüedad tardía. Para él son las artes liberales un señalado medio cultural, es decir, un instrumento para el cultivo del pensamiento y de la palabra. También en esto se distingue de su contemporáneo, mayor que él, san Gregorio Magno, que si bien en la práctica sabía expresarse en forma muy cuidada, por ejemplo, en el prólogo a los *Moralia*, sin embargo, por principio y teoréticamente, rechazaba tales esfuerzos [100]. San Isidoro, siguiendo el ejemplo de san Agustín [101], incluye la historiografía en la gramática, porque todo lo que es digno de recordarse, ha sido escrito [102]. Mientras que en los otros puntos sigue en gran parte los modelos clásicos, en la definición de la historiografía sigue sus propios caminos y subraya que la historiografía, contrariamente a la analítica, es obra de testigos oculares, que refieren todo conforme a la verdad. Aquí se llegó a la definición de la historiografía con la ayuda del concepto de evangelio, y lleva por tanto la impronta teológica cristiana [103]. Aunque Isidoro subraya que los antiguos historiógrafos escribieron para instruir y educar a tiempos venideros [104], él está influenciado por el Nuevo Testamento (Rom 15, 4).

Isidoro, a diferencia de Casiodoro, con el que constantemente se le puede comparar, compuso una *Regla monástica* y así señaló también el camino para la estructuración práctica de la vida de los monjes. En ella se ocupó de la distribución de las horas del día, del plano del monasterio (por ejemplo, situación de las celdas de los enfermos), de la edición de los libros, etc... Según la idea de Isidoro, aunque los monjes deben dedicarse plenamente a la lectura espiritual, su vida debe caracterizarse sobre todo por el trabajo manual, aunque no precisamente por el duro trabajo del campo, que está confiado a los esclavos. Si ya los trabajadores mundanos cantan durante su trabajo cantos inconvenientes, mucho más deberán los monjes alabar a Cristo

---

100. *Reg. Ep.* v, 53*a*, 5: No hay que forzar las palabras del oráculo celestial para que se acomoden a las reglas de (el gramático) Donato.
101. Agustín, *De ordine* 2, 12, 37.
102. *Etym.* 1, 42, 2.
103. J. Fontaine, loc. cit. i 181.
104. *Etym.* 1, 43.

durante el trabajo [105]. El monasterio de Isidoro no es por tanto, a pesar de su gran interés en la formación, un monasterio de intelectuales, como lo era el de Casiodoro. Lo que a él le interesa es la formación del clero en general. Por eso el concilio cuarto de Toledo del año 633, que había sido inspirado por él, deplora especialmente (can. 25) la ignorancia del clero e impone a los obispos la frecuente lectura de la Sagrada Escritura y de los cánones. También Cesáreo de Arles había recomendado la lectura de la Biblia como medio de formación (y de santificación personal). La lectura obligatoria de las disposiciones canónicas son un nuevo elemento que se explica por el hecho de que entre tanto habían surgido diversas colecciones de cánones, como la de Dionisio el Exiguo y sobre todo la llamada hispánica.

En el *Liber ordinum* (nº 43), que sin duda pertenece a Sevilla, hay una ordenación propia para el clérigo al que está encomendado el cuidado de los libros y de los escribas. De los versos con que el mismo Isidoro de Sevilla adornó su biblioteca [106] resulta que en el *Scriptorium* se exigía la mayor tranquilidad y se presuponía un trabajo ininterrumpido de los escribas. De aquí se desprende que ya no se hacían múltiples copias al dictado, como en la antigüedad, sino que únicamente se confeccionaban manuscritos individuales, sin duda cuando hacía falta y por encargo especial.

Isidoro parece haber enseñado también oralmente [107], pero es sobre todo en sus escritos donde ofrece [108] todo lo que entonces se exigía para la formación de un clérigo, a saber, los *humaniora* en los libros 1-3 y 10 de las *Etymologiae*, y en los dos libros de las diferencias; la teología propiamente dicha, en los libros 7 y 8 de la enciclopedia y en el libro primero de las sentencias (los libros 2.º y 3.º se ocupan de moral y de dirección de las almas), así como en el libro sobre la fe católica. Conocimientos bíblicos transmite en el escrito sobre los padres, en las alegorías y en las cuestiones tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Si la *Collectio Hispana* procede de hecho de Isidoro [109], también

105. *Reg.* 5, 5, PL 83, 874 B.
106. N.º 25-27, CH. BEESON, *Isidorstudien*, Munich 1913, p. 166.
107. Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO, *Vir. illustr.* 9, PL 87, 28.
108. Así FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 85s y 89ss.
109. Así FERNÁNDEZ ALONSO, loc. cit. 92, con algunas reservas.

se cuidó de la enseñanza del derecho canónico. Finalmente, la teología pastoral está tratada en el libro sobre los quehaceres eclesiásticos y en los últimos capítulos de las sentencias.

Isidoro no era una mente especialmente especulativa, como se puede deducir de su *Cristología,* que es perfectamente ortodoxa, y en la que pone empeño en tomar y conservar las doctrinas de los padres, pero sin ocuparse ya de los logros conseguidos de los últimos tiempos, sobre todo de los que se alcanzaron en la disputa de los Tres Capítulos. Es evidente que Isidoro no establece diferencia alguna entre substancia y subsistencia, pues en el libro séptimo de su enciclopedia (7, 4, 11) afirma que en Dios hay tres hipóstasis, lo que en latín puede significar tanto tres personas como tres substancias; ahora bien, en latín no se aplica nunca, en sentido propio, la palabra substancia a Dios, sino sólo «abusivamente», pues en su verdadero sentido esta palabra significa entre los griegos persona, pero nunca naturaleza. Es interesante, y en el caso de Isidoro significativo, que en el libro del Hijo de Dios, no sólo aduzca el *homousios* (7, 2, 14), sino también el *homoiousios* (7, 2, 16); en efecto, también aquí se muestra que Isidoro está en más estrecho contacto con la literatura cristiana de los siglos IV y V que con la del siglo VI, puesto que Hilario había reconocido como ortodoxos a los homoiousianos.

Isidoro prohíbe a los cristianos la lectura de la poesía pagana, pero él mismo se muestra muy versado en ella. No debe verse aquí una inconsecuencia. Quizá estaba Isidoro convencido de haber desempeñado de una vez para siempre este trabajo de leer y seleccionar con vistas a la formación cristiana. En todo caso, parece haber supuesto que los clérigos se apropian totalmente el contenido de sus obras. Así recomienda que lean cada vez breves secciones y reflexionen sobre ellas [110]. Además hay que leer en voz baja porque así se capta mejor lo leído y se cuida más la voz. En realidad, todavía mejor que la lectura es el diálogo reiterado en común sobre lo que se ha leído, porque así se hace transparente lo que era obscuro y dudoso [111]. Tal diálogo *(collatio)* era costumbre en los monasterios desde el siglo V y presupone también en Isidoro la comunidad monástica o clerical. En cambio,

110. *Sent.* 3, 14, 8-9
111. Ibid. 3, 14, 1-2.

Isidoro rechaza decididamente las polémicas. Así como la *collatio* forma, la *contentio* destruye. Ésta pierde el sentido de la verdad, engendra disidencias, induce incluso a la blasfemia; con frecuencia, por amor de la gloria se sacrifica la verdad misma; por eso hay que evitar absolutamente sutilezas y sofisterías [112]. Así pues, con haber transmitido Isidoro a la edad media buena parte de su saber, no podía ser el padre de la teología escolástica, puesto que precisamente es característico de ella el nuevo arranque metódico de enfrentamiento entre autores que se contradicen y de la disputa misma.

Si damos ahora una ojeada de conjunto a la obra de los cuatro escritores cristianos de la antigüedad tardía —a los que habría que añadir también a Fulgencio [113] y a Cesáreo de Arles—, se descubre que su labor consistió en preparar el patrimonio de fe y de ideas de la antigüedad cristiana y pagana para una nueva unidad, que sería creada por la edad media. Ahora bien, con esto queda dicho también que ellos mismos no se hallaron todavía en condiciones de crear tal unidad. Esta literatura se destaca fuertemente de las grandes realizaciones de los siglos IV y V no sólo en la forma lingüística, sino también en el contenido teológico. Habría que buscar la razón de este hecho no sólo en la general decadencia cultural, en los trastornos bélicos y las miserias cotidianas, sino también, y sobre todo, en el aislamiento en que se hallaron estos hombres. Casiodoro y Boecio declararon que no habían hallado interlocutores; Isidoro fue admirado por sus contemporáneos, que solicitaban de él nuevas obras y nueva instrucción, pero en ninguno de ellos encontró ayuda ni estímulos. Pero donde más claramente está representada esta situación es en los *Diálogos* de san Gregorio Magno: es cierto que aquí hay un interlocutor, pero que no sabe propiamente decir nada y apenas si acierta a plantear cuestiones reales; Gregorio mismo cuida por sí solo del desarrollo del diálogo. Sólo pudo nacer una nueva literatura teológica tras haber nacido una nueva comunidad de hombres dotados de formación cultural.

112. Ibid. 3, 14, 4-5.

113. Y aquí merecería también ser destacado Fulgencio en sentido formal sistemático. Su obra *De fide ad Petrum* presenta ya tal sistematización en el sentido de la escolástica posterior, que A. GRILLMEIER (*Fulgentius von Ruspe*, «Scholastik» 34 [1959] 526-565) habla de «proto-sentencias».

TABLA CRONOLÓGICA[1]

I. Papas

Milcíades	311-314
Silvestre I	314-335
Marco	336
Julio I	337-352
Liberio	352-366
*Félix II	355-365
Dámaso	366-384
*Ursino	366-367
Siricio	384-399
Anastasio I	399-402
Inocencio I	402-417
Zósimo	417-418
Bonifacio I	418-422
*Eulalio	418-419
Celestino I	422-432
Sixto III	432-440
León I	440-461
Hilario	461-468
Simplicio	468-483
Félix II (III)	483-492
Gelasio I	492-496
Anastasio II	496-498
Símmaco	498-514
*Laurenzo	498-505
Hormisdas	514-523
Juan I	523-526
Félix III (IV)	526-530
Bonifacio II	530-532
*Dioscuro	530
Juan II	533-535
Agapito I	535-536
Silverio	536-537
Vigilio	537-555
Pelagio I	556-561
Juan III	561-574
Benedicto I	575-579
Pelagio II	579-590
Gregorio I	590-604
Sabiniano	604-606
Bonifacio III	607
Bonifacio IV	608-615
Diosdado	615-618
Bonifacio V	619-625
Honorio I	625-638
Severino	640
Juan IV	640-642
Teodoro I	642-649
Martín I	649-653
Eugenio I	654-657
Vitaliano	657-672
Adeodato	672-676
Dono	676-678
Agatón	678-681
León II	682-683

1. Se señalan con asterisco los antipapas.

Benedicto II	684-685
Juan V	685-686
Conón	686-687
*Teodoro	687
*Pascual	687-692
Sergio I	687-701
Juan VI	701-705

II. Concilios y sínodos

1 *Concilios ecuménicos*

Nicea I	325
Constantinopla I	381
Éfeso	431
Calcedonia	451
Constantinopla II	553
Constantinopla III	681

2. *Italia*

Milán	355
Turín	398
Roma (papa Hilario)	462
Roma (Félix II)	487/8
Roma (Gelasio)	495
Roma (Símmaco)	504
Roma (Gregorio el Grande)	601
Roma (Martín I)	649
Roma (Agatón)	680

3. *Galias* (francos)

Arles (época romana)	314
Arles (id.)	353
Valence (id.)	374
Riez (id.)	439
Orange (I) (id.)	441
Vaison (id.)	442
Tours	461
Arles	473
Agde	506 (visigodos)
Orleáns I	511
Epaón	517 (burgundios)
Carpentras	527
Orange	529 (dogmático)
Vaison	529 (disciplinario)
Orleáns II	533
Orleáns III	538
Orleáns IV	541
Orleáns V	549
Tours	567
Mâcon I	entre 581 y 583
Mâcon II	585
Narbona	589 (visigodos)
Auxerre	entre 561 y 605 (sínodo diocesano)
París	614
Clichy	626
Chalón (del Saona)	entre 647 y 653
St. Jean de Losne	entre 673 y 675

4. *Hispania* (visigodos)

Elvira (época romana)	(hac.) 306
Zaragoza (id.)	380
Toledo (I) (id.)	397/400
Tarragona	516
Gerona	517
Toledo II	527
Lérida	546
Braga I (suevos)	561
Braga II (suevos)	572
Toledo III	589
Sevilla II	619
Toledo IV	633
Toledo V	636
Toledo VI	638
Toledo VII	646
Toledo VIII	653
Toledo IX	655
Toledo X	656
Mérida	666

Toledo XI	675
Toledo XII	681
Toledo XIII	683
Toledo XIV	684
Toledo XV	688
Toledo XVI	693
Toledo XVII	694

5. *África*

Cartago	345/348
Cartago	397
Cartago	401
Cartago	411
Cartago	418
Cartago	484
Junca y Sufes	523
Cartago	525
Cartago	534
Cartago	550
Cartago	594
Cartago	645

6. *Britania*

S. Agustín *Ad Quercum*	e. 600 y 605
Whitby	664
Hertford	672
Hatfield	680
Burford	680
Twyford	684
Bapchild	698

7. *Oriente*

Ancira	314
Tiro	335
Gangra	(ha.) 340
Antioquía	341
Sárdica	342/343
Sirmio	351/352
Seleucia-Rímini	359
Alejandría	362
Constantinopla	382
Éfeso	431

III. Emperadores romanos[2]

Constantino el Grande	306-337
Constancio II	337-361
Constantino II	337-340
Constante	337-350
Julián	361-363
Joviano	363-364
Valentiniano I	364-375
Valente (O)	364-378
Graciano	375-383
Valentiniano II	383-392
Teodosio I	379-395
Honorio	395-423
Arcadio (O)	395-408
Teodosio II (O)	408-450
Juan Tirano	423-425
Valentiniano III	425-455

IV. Emperadores bizantinos

Marciano	450-457
León I	457-474
Zenón	474-475
Basilisco	475-476
Zenón	476-491
Anastasio I	491-518
Justino I	518-527
Justiniano	527-565
Justino II	565-578
Tiberio I	578-582
Mauricio	582-602
Fokas	602-610
Heraclio	610-641
Constantino II	641
Constantino III	641-668
Constantino IV Pogonato	668-685

2. Se intercalan, acompañados de la indicación (O), sus contemporáneos de Oriente.

Justiniano II Rinotmeto	685-695
Leoncio	695-698
Tiberio II	698-705

V. Principales reyes merovingios

Childerico I	457-482
Clodoveo I	482-511

Reims

Teudorico I	511-534
Teudoberto I	534-548
Teudobaldo	548-555

Orleáns

Clodomero	511-524

París

Childeberto I	511-558

Soissons

Clotario I	511-561

Burgundios (Orleans)

Guntram	561-593

Austrasia (Reims-Metz)

Sigeberto I (esposo de Brunilda, † 613)	561-575
Childeberto II	575-596
Teudoberto II	596-612
y Teudorico II	596-613
Sigiberto III	639-656
Childerico II	662-675

París

Cariberto	561-567

Neustria (Soissons-París)

Chilperico I (casado con Fredegunda, † 596)	561-584
Clotario II	584-629
Dagoberto I	629-639
Clodoveo II	640-657
Teudorico III	657-690

VI. Reyes visigodos

Alarico I	398-414
Ataulfo	414-417
Sigerico	417
Valia	417-420
Teodoredo	420-451
Turismundo	451-453
Teodorico	453-466
Eurico	466-484
Alarico II	484-507
Gesaleico	507-511
Teodorico el Grande (ostrogodo)	511-526
Amalarico	526-531
Teudis	531-548
Teudiselo	548-549
Agila	549-552
Atanagildo	552-567
Liuva I	567-572
Leovigildo	568-586
Recaredo	586-601
Liuva II	601-603
Viterico	603-610
Gundemaro	610-612
Sisebuto	612-621
Suintila	621-632
Sisenando	632-636
Chintila	636-639
Tulga	639-642
Chindasvinto	642-652
Recesvinto	652-672
Vamba	672-680
Ervigio	680-687
Egica	687-702

VII. Principales reyes suevos

Hermerico	411-441
Requila	441-448
Requiario	448-456
Maldra	456-460
Teodomiro	558-570
Miro	570-583
Audeca	583-585

VIII. Reyes ostrogodos

Teodorico el Grande	493-526
Amalasunta	526-534
Teodado	534-536
Vitiges	536-540
Totila	541-552
Teya	552-553

IX. Reyes vándalos

Giserico	428-477
Hunerico	477-484
Guntamundo	484-496
Trasamundo	496-523
Hilderico	523-530
Gelimerio	530-534

X. Reyes longobardos

Alboino	568-572
Clefo	572-574
Interregno	574-584
Autario	584-590
Agilulfo	590-616
Adaloaldo	616-627
Arioaldo	627-636
Rotaro	636-652
Ariperto	652-661
Grimoaldo	661-671
Pectarito	671-688
Cuniperto	688-700

ÍNDICE ANALÍTICO